
Copyright © 2009
Editura Universitară
Director: Vasile Muscalu
B-dul Nicolae Bălcescu 27-33,
sect. 1, București.
Tel./Fax. (021) 315.32.47 / 319.67.27
www.editurauniversitara.ro.
e-mail: redactia@editurauniversitara.ro

EDITURĂ RECUNOSCUTĂ DE CONSILIUL NAȚIONAL AL
CERCETĂRII ȘTIINȚIFICE DIN ÎNVĂȚĂMÂNTUL SUPERIOR
(C.N.C.S.I.S.)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BOINGEANU, CORNELIU

Între imanență și transcendență / Boingeanu
Corneliu. - București : Editura Universitară, 2009
ISBN 978-973-749-539-6

2

© Toate drepturile asupra acestei lucrări sunt rezervate Editurii Universitare.

Distribuție: tel/fax: (021) 315.32.47
(021) 319.67.27
comenzi@editurauniversitara.ro

ISBN 978-973-749-539-6

CUPRINS

INTRODUCERE	9
-------------------	---

PARTEA ÎNTÂIA

EPISTEMOLOGIA CATAFATICĂ A TRINITĂȚII	24
---	----

Capitolul 1

Modus Operandi: gramatica dialectică a Trinității	31
1.1. Dialectică și analogie	32
1.2. Dialectică și istorie	39
1.2.1. Istoria dialectică a învierii	40
1.2.2. Istoria dialectică a timpului	46
1.2.3. Istoria dialectică a dragostei lui Dumnezeu	53
1.3. Dialectica și evenimentul Hristos	57
1.3.1. Paradoxul crucii	61
A. Paradoxul epistemologic	61
B. Paradoxul ontologic	66
1.3.2. Paradoxul învierii	69
1.4. Concluzie	72

Capitolul 2

Modus Cognoscendi: Epistemologia catafatică a creației	77
2.1. Revelația catafatică a lui Dumnezeu în creație	78
2.1.1. Cunoașterea participativă	79
2.1.2. Limbajul escatologic al revelației	81
2.1.3. Dovada ontologică a existenței lui Dumnezeu	91
2.1.4. Hermeneutica kerigmatică a Bisericii	97
2.1.5. Teologia mesianică a creației	101
2.2. Cristologia catafatică dedusă din creație	106
2.2.1. Cristologia în formă istorică	107
2.2.2. Istoria în formă divină	112
2.3. Pneumatologia catafatică dedusă din creație	117
2.3.1. Pneumatologia catafatică	118
2.3.2. Pneumatologia pragmatică	122
2.4. Trinitatea catafatică dedusă din creație	127

2.4.1. Ontologia perihoretică a Trinității	133
A. Perihoreza Tată-Fiu	134
B. Perihoreza Tată-Duh Sfânt	139
C. Perihoreza Fiu-Duhul Sfânt	143
2.4.2. Epistemologia trinitară interioară a lui Dumnezeu Creatorul	147
2.5. Concluzie	158

PARTEA A DOUA

EPISTEMOLOGIA APOFATICĂ A TRINITĂȚII	164
---	-----

Capitolul 3

Modus Operandi: Gramatica apodictică a Trinității	168
3.1. Antinomia apodictică a teologiei creștine	168
3.2. Uniunea apodictică a omului cu Dumnezeu	175
3.3. Instantaneul apodictic al eternității în timp	184
3.4. Limitele gramaticii apodictice	189

Capitolul 4

Modus Cognoscendi: Epistemologia apofatică a creației	192
4.1. Revelația: Gramatica apofatică a Trinității	193
4.1.1. Vederea beatifică a lui Dumnezeu	195
A. Epistemologia lui Clement potrivit lui Lossky	200
B. Epistemologia lui Origen potrivit lui Lossky	206
C. Epistemologia Capadocienilor potrivit lui Lossky	212
C.1. Sf. Vasile cel Mare	212
C.2. Sf. Grigore de Nazianz	216
C.3. Sf. Grigore de Nisa	219
D. Epistemologia lui Dionisie potrivit lui Lossky	221
E. Epistemologia lui Maxim potrivit lui Lossky	228
F. Epistemologia lui Palama potrivit lui Lossky	232
4.1.2. Cunoașterea mistică despre Dumnezeu	239
4.1.3. Natura enigmatică a energiilor necreate	248
4.1.4. Limitele gramaticii apofatice	254
4.2. Creația: Gramatica pierdută a Trinității	258
4.3. Hristos: Economia Fiului fără economie	266
4.4. Duhul Sfânt: economia apofatică a celei de-a treia Persoane	273

4.5. Sfânta Treime: Persoanele divine fără economie	280
4.6. Concluzie	288

Capitolul 5

CONCLUZIE: EPISTEMOLOGIA ANTINOMICĂ

A TRINITĂȚII	293
5.1. Promisiunile și limitele hermeneuticii catafatice	294
5.2. Promisiunile și limitele hermeneuticii apofatice	301
5.3. Promisiunile hermeneuticii antinomice	307

ABREVIERI	317
BIBLIOGRAFIE I	319
BIBLIOGRAFIE II	327
BIBLIOGRAFIE III	358
BIBLIOGRAFIE IV	378

INTRODUCERE

Secolul al XX-lea a arătat un mare interes față de semnificația Trinității 'economice'. Începând cu principiul *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*,¹ teologii apuseni (e.g. Moltmann², LaCugna³, Volf⁴), precum și teologii ortodocși răsăriteni (de exemplu, Lossky⁵, Stăniloae⁶, Yannaras⁷) au fost preocupați să schițeze o analogie între Trinitatea *imanentă* și Trinitatea *economică*. Evident, unii teologi au fost fascinați de modelul social al Trinității, urmând atât analogiile folosite de către Părinții Capadocieni⁸, precum și analogia socială, care a

¹ Acest principiu semnifică faptul că tot ceea ce face Dumnezeu este făcut în unitatea ființei Sale. Dacă semnifică, după cum se pare câteodată, că nici o caracteristică și nici o formă de acțiune distinctă nu poate fi atribuită Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, atunci Trinitatea pare să fie irelevantă față de înțelegerea noastră prezentă referitoare la căile lui Dumnezeu către noi. Vedeți, Augustin, *De Trinitate* I.4.7.

² Vedeți în special gândirea teologică a lui Moltmann în *The Trinity and the Kingdom of God: The Doctrine of God* (London: SCM Press, 1981) și în *The Crucified God: The Cross as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, trad. de R.A. Wilson și J. Bowden (London: SCM Press, 1974).

³ Vedeți C.M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper, 1991) și "Trinity" în M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 15 (New York: Macmillan Co., 1988).

⁴ M. Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998).

⁵ Vedeți în special cărțile sale, *In the Image and Likeness of God* (New York: SVS, 1985) și *The Vision of God*, trad. de A. Moorhouse (Bedfordshire: The Faith Press, 1973).

⁶ Vedeți D. Stăniloae, *Theology and the Church* (New York: SVS, 1980) și *The Experience of God*, trad. de I. Ioniță și R. Barringer (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994).

⁷ Vedeți C. Yannaras, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).

⁸ O analogie folosită de Părinții Capadocieni pentru a ilustra doctrina Trinității a fost analogia socială în care Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt

reapărut în secolul al XII-lea în argumentarea lui Richard de St. Victor, care pornește de la premiza că milostenia supremă a lui Dumnezeu reclamă o dragoste împărtășită, interpersonală.⁹ Asemenea teologi¹⁰ au căutat să contrabalanseze impactul

comparați cu caracteristici ale personalităților umane. Vedeți, C.M. LaCugna, *GFU*, pp.53 ff.

⁹ Vedeți Richard of St. Victor, "Book Three of The Trinity" în *Richard of St. Victor: Classics of Western Spirituality* (London: SPCK, 1979).

¹⁰ Welch marchează începutul acestei tendințe. Ca unul care a anticipat valoarea lui Barth pentru gândirea trinitară în lumina problematicei moderne, Welch presupunea că ce ne-a fost revelat în Trinitate are de-a face cu realitatea finală: cu structura ființei însăși. După părerea sa, Trinitatea revelată ar trebui să fie revelatoare pentru înțelegerea realității în care trăim zi de zi. Vedeți, C. Welch, *In this Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), pp.217ff. Vedeți de asemenea, T. Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life* (Westminster: John Knox Press, 1993), pp.81-90. Reprezentantul de seamă al acestei mișcări a fost L. Hodgson, al cărei *The Doctrine of the Trinity* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944) a fost, până de curând, afirmația standard al celui de-al XX-lea secol al modelului social al Trinității. Atunci, teologul Tübingenian, E. Jüngel a stabilit principiul corespondenței potrivit căruia relația lui Dumnezeu cu lumea *ad extra* corespunde relaționării interpersonale cu viața divină *ad intra*. Vedeți, *The Doctrine of the Trinity: God's Being is in Becoming* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp.16-17. Vedeți de asemenea, E. Jüngel, *God as the Mystery of the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p.343. Apoi, regula lui K. Rahner: Trinitatea economică este Trinitatea imanentă și Trinitatea imanentă este Trinitatea economică, marchează un nou stadiu la care a ajuns discuția trinitară. Vedeți, *TT*, trad. de J. Donceel (New York: Herder & Herder, 1970), pp.21-22. W. Kasper în cartea sa *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1986), p.274 menționează că "ceea ce stabilește K. Rahner ca principiu de bază reflectă o aprobare unanimă printre teologii aparținând diverselor Biserici". W. Pannenberg, este o altă figură majoră a teologiei contemporane care dezvoltă un model social al Trinității. Vedeți, *Systematic Theology*, 3 Vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p.1:327-330. O perspectivă similară urmează R. Olson în articolul său "Wolfhart Pannenberg's Doctrine of the Trinity", *SJT* 43 (1990), pp.175-206.

teologiei trinitare, eclipsat de influența dominantă a lui Thomas Aquinas, prin folosirea de către acesta a analogiilor psihologice pentru a cerceta și a ilustra ființa lăuntrică a Trinității divine.¹¹ Influența puternică a lui Aquinas a creat un ecou puternic, care, în cele din urmă, a ajutat anumiți teologi să abordeze doctrina Trinității în mod diferit, dintr-un unghi interpersonal. De exemplu, Gresham evaluează ecoul teologiei lui Aquinas spunând:

Urmând dezvoltarea făcută în continuare de Aquinas cu privire la analogia psihologică a lui Augustin, abordarea interpersonală a analogiei sociale aproape că a dispărut din teologia trinitară ulterioară. Chiar și cu o modificare mai târzie a modelului Augustinian-Thomistic, teologia modernă a menținut imaginea unipersonală a Dumnezeului trinitar.¹²

În consecință, anumiți teologi au ajuns la concluzia că doctrina Trinității este o dogmă obscură a credinței pentru lumea modernă.¹³ Problema fundamentală cu doctrinele

¹¹ Viziunea lui Aquinas este o dezvoltare doctrinei lui Augustin referitoare la Dumnezeu conform căreia "memoria, înțelegerea și voința ne oferă o imagine a Trinității". Vedeți, Augustin, "The Trinity" în *Augustine: Later Works* (The Library of Christian Classics, Vol.VII), pp.217-230.

¹² J.L. Gresham, "The Social Model of the Trinity and its Critic", în *SJT*, Vol.46, 3 (1993), pp.325-342. Atât Moltmann, cât și LaCugna împărtășesc aceeași părere. Vedeți, Moltmann, *TKG*, pp.130f., și LaCugna, *GFU*, pp.81-104.

¹³ Conform unei tradiții kantiene, teologii contemporani precum G. Lampe în cartea sa *God as Spirit: The Bampton Lectures 1976* (Oxford: Oxford University Press, 1977) și M. Wiles în cărțile sale *Faith and the Mystery of God* (London: SCM Press, 1982) și *God's Action in the World: The Bampton Lectures for 1986* (London: SCM Press, 1986), au tratat doctrina Trinității ca pe o problemă mai degrabă decât să o încorporeze în centrul Evangheliei creștine. Și mai celebră, această indiferență față de doctrina Trinității a fost evocată de episcopul J.A.T. Robinson în cartea sa *Exploration into God* (London: SCM Press, 1967).

contemporane ale Trinității, după cum sunt prezentate în teologia scolastică, este că acestea par să fie izolate în trupul general al doctrinei creștine neavând nici o legătură cu alte domenii și fiind practic irelevante pentru trăirea credinței creștine. Totuși, teologul catolic, Rahner, demonstrează nevoia de reînnoire a teologiei trinitare. Rezumând această situație bizară legată de irelevanța unei doctrine a Trinității lipsită de orice semnificație practică pentru viața cotidiană spirituală, acesta declară că:

Tratatul cu privire la Trinitate ocupă o poziție destul de izolată în sistemul dogmatic general. Dacă ar fi să afirm deschis și fără exagerare, când tratatul este încheiat, subiectul său nu mai este niciodată adus în discuție. ... Este ca și cum acest mister a fost descoperit de dragul său, și acesta, chiar după ce ni s-a făcut nouă cunoscut, rămâne, *ca realitate*, închis în sine însuși. Facem afirmații cu privire la el, dar ca realitate, nu are nimic de-a face cu noi.¹⁴

Încercând să scoată în evidență semnificația practică a teologiei trinitare, trinitarii sociali (de exemplu, Welch¹⁵, Jüngel¹⁶, Rahner¹⁷, Moltmann¹⁸, Boff¹⁹ și Jenson²⁰) au dezvoltat o doctrină trinitară contemporană foarte critică în ultima jumătate a secolului al XX-lea. Ei pledează pentru ideea conform căreia,

¹⁴ K. Rahner, *TT*, pp.10f.,14.

¹⁵ Vedeti C. Welch, *In this Name*.

¹⁶ Vedeti E. Jüngel, *The Doctrine of the Trinity: God's Being is in Becoming*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1976).

¹⁷ Vedeti K. Rahner, *The Trinity*, trad. de J. Donceel (New York: Herder & Herder, 1970).

¹⁸ Vedeti în special gândirea teologică a lui Moltmann în *TKG* și în *CG*.

¹⁹ Vedeti L. Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976).

²⁰ Vedeti, R.W. Jenson, *The Triune Identity* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).

dacă Dumnezeu nu este singur, ci are părtășie, viață și dragoste în Sine Însuși ca Tată, Fiu și Duh Sfânt, atunci Biserica, ca o comunitate a poporului Său, trebuie să arate într-o oarecare măsură atât unitatea, cât și comunitatea vieții divine.²¹

Teologii ortodocși din răsărit, fiind profund legați de teologia trinitară Patristică, doresc să meargă și mai departe. Dorința lor este ca ecoul acestei doctrine să fie văzut atât în întreaga structură a Bisericii, cât și în sistemele structurale și ontologice

²¹ Aceasta ridică imediat următoarea problemă: Cât de direct ne mutăm contemplarea de la viața divină (chiar cu toate particularitățile sale economice) către aplicarea ei în existența noastră umană concretă? Aici problema este de a trasa o linie de corespondență între viața internă a lui Dumnezeu și Biserică. De exemplu, Speidell înțelege atât teologia apuseană, precum și pe cea răsăriteană pe măsură ce acestea alunecă înspre această eroare. Vedeti, T.H. Speidell, "A Trinitarian Ontology of Persons in Society", în *SJT* 47 (1994), p.283-300. C.E. Gunton avertizează în mod corect că analogia dintre Trinitate și Biserică "ar trebui să fie una indirectă, în care Biserica este văzută ca fiind chemată să fie, dacă ar fi să ne exprimăm astfel, un ecou limitat sau o întrupare a dinamicii personale divine... Biserica este ceea ce este prin faptul că este chemată să fie un ecou temporal al comunității eterne care este Dumnezeu". C.E. Gunton, "The Church On Earth: The Roots of Community", în C.E. Gunton și D. Hardy (eds.), *On Being the Church. Essay on the Christian Community* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), pp.69,75. Gunton preferă 'ecou', alți termeni folosiți au fost, 'tipar', 'model', 'imagine' și 'prototip'. Mai departe, LaCugna avertizează împotriva căutării formelor și structurilor stricte preluate din Trinitate, și totuși furnizează "principiul critic împotriva căruia putem măsura aranjamentele prezente instituționale". LaCugna, *GFU*, p.402. Acestea sunt niște avertizări importante împotriva corelațiilor făcute prea repede între viața interioară a Trinității și realitatea socială a Bisericii. De exemplu, P. Bernhard, vede universul creat ca fiind: "o reflecție întreită a Sfintei Treimi". Vedeti, P. Bernhard, *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung* (Schweiz: Christians Verlag, Stein am Rhein, 1971), pp.21-24. Vedeti de asemenea, D. Stăniloae, *TDO* (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978), Vol.1, p.288.

ale întregii lumi. De exemplu, teologul ortodox grec, Zizioulas, vorbește despre Dumnezeu ca “Fiind o Comuniune” și, din această perspectivă, înțelege că Biserica este mai mult decât o simplă instituție. Mai degrabă, spune el, Biserica este un “mod de existență, *un fel de a fi*”, prin care oamenii sunt profund legați într-un mod miraculos de însăși ființa lui Dumnezeu ca Trinitate.²² El afirmă că:

În primă analiză, ființa eclezială este legată de însăși ființa lui Dumnezeu. Datorită faptului că o ființă umană este un membru al Bisericii, aceasta devine o imagine a lui Dumnezeu, există după cum Dumnezeu. Însuși există, preia felul de a fi al lui Dumnezeu.²³

În mod asemănător, Lossky, teologul ortodox rus care a exercitat cea mai mare influență asupra acestui subiect din vremurile noastre, vorbește despre o economie a Duhului Sfânt împreună cu cea a Fiului, care ar trebui definită în termeni ecleziastici cu privire la personalizarea misterului Trinității.²⁴ După cum evidențiază Lossky: “Trinitatea este, pentru Biserica

²² Zizioulas, *BAC* (New York: SVS, 1993), p.15.

²³ Ibid.

²⁴ Vedeți, V. Lossky, *MT* (London: James Clarke & Co., 1973), în special, pp.7-22. Vedeți de asemenea, V. Lossky, *ILG*, în special, pp.13-43. Lossky continuă o tradiție din teologia ortodoxă răsăriteană care a fost începută în timpurile moderne de către A.S. Khomiakov cu critica sa referitoare la gândirea apuseană ajungând la ideea de *sobornost* care a reieșit din ea. Apoi, un alt teolog ortodox remarcabil, Georges Florovsky a repetat o anumită subliniere a doctrinei Bisericii, aceea care este “un capitol din cristologie”. Vedeți, P.P O’Leary, *The Triune Church: A Study in the Ecclesiology of A. S. Khomiakov*, (Dublin, 1982); G. Florovsky, “Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View” în *Collected Works*, Vol.1 (Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, 1972); J. Romanides, “Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov” în *GOT*, 2 (1956), pp.57-73.

ortodoxă, fundamentul de nezdrunctat al întregii gândiri religioase, al pietății, al întregii vieți spirituale, a tuturor experiențelor”.²⁵

Pentru teologii ortodocși, percepția și înțelegerea lui Dumnezeu determină modurile ulterioare de distingere și înțelegere atât a sinelui propriu, precum și a tot ceea ce-l înconjoară. Modul în care-L înțelegem noi pe Dumnezeu, dă contur lumii noastre la rândul său. În consecință, cu fiecare noțiune diferită despre Dumnezeu, apare și o formă diferită a societății, având propria sa formă culturală specifică.²⁶ După cum sublinia Schrag, cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea de sine se împletesc în mod inextricabil.²⁷

Totuși, teologii ortodocși din răsărit nu sunt singurii interesați de teologia trinitară. În ciuda faptului că teologia apuseană a fost criticată ca fiind mai puțin trinitară, unii teologi apuseni contemporani au abordat cu entuziasm aspectul teologiei trinitare și semnificația acesteia atât pentru Biserică, precum și pentru lume. Probabil că semnificativă este noțiunea lui Moltmann cu privire la unitatea relațională a Bisericii, în care se oferă prioritate treimii divine.²⁸ Moltmann consideră

²⁵ Lossky, *MT* (Crestwood, New York: SVS, 1976), p.65.

²⁶ Vedeți referitor la acest subiect, K. Hitchins, *Orthodoxie și Naționalitate* (Orthodoxy and Nationality) (București: Univers Enciclopedic, 1995), pp.258ff. Vedeți de asemenea, I.I. Ică Jr., (ed.), *Persoană și Comuniune: Prinos de cinstitie Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)* (Sibiu: Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe, 1993), pp.120-130.

²⁷ Vedeți, C.O. Schrag, *The Self after Postmodernity* (New Haven, Conn./London: Yale University Press, 1997), pp.110-148.

²⁸ C.E. Gunton este de asemenea preocupat de corespondența dintre Trinitate și Biserică. El argumentează că ecleziologia trebuie să fie definită în modul în care “...Biserica este înțeleasă prin analogie cu

Biserica o copie structurală a lui Dumnezeu ca Trinitate: o 'oglină' în care Dumnezeu dorește să Se vadă pe El Însuși reflectat. Pentru Moltmann,

Comunitatea eclezială a lui Hristos este Trinitatea 'trăită', care cel puțin în modul în care practică dragostea mutuală, corespunde dragostei eterne a Trinității Însăși. Adevărata părtășie umană trebuie să corespundă Dumnezeului triunic și să fie imaginea Sa pe pământ.²⁹

Zugrăvind Trinitatea ca pe o Trinitate deschisă, și anume viața divină parcurge întreaga istorie umană, Moltmann trasează o linie de demarcație între monoteism și trinitarism negând faptul că creștinismul ar fi monoteist. În plus, Moltmann pledează pentru faptul că doctrina Trinității este importantă atât din punct de vedere practic, cât și dogmatic, atât pentru viața creștină practică, cât și pentru toată doctrina creștină. Convingerea lui este hermeneutică: modul în care vedem Trinitatea reflectată în lume, determină modul în care înțelegem și ne definim doctrinele.

Așa cum am văzut anterior, comunitatea umană (Biserica), ca omolog al Trinității (comunitatea divină), este cel mai bine organizată în viața și misiunea sa atunci când funcționează într-o manieră trinitară, atât ontologic, cât și doxologic. Deja, unii

Trinitatea...Astfel, suntem ajutați să înțelegem Biserica fiind o comunitate care este chemată să transmită la nivelul său, ființa care se află în relație – comuniunea – care este Dumnezeu etern". Vedeti, C.E. Gunton, *The Transcendent Lord: The Spirit and the Church in Calvinist and Cappadocian* (London: The Congregational Memorial Hall Trust Limited, 1988), p.8. Vedeti de asemenea, C.E. Gunton, "The Church on Earth", pp.48-80. LaCugna susține o viziune similară, vedeti, *GFU*, pp.402ff.

²⁹ Moltmann, "The Fellowship of the Holy Spirit – The Trinitarian Pneumatology", în *SJT*, 37/3 (1984), pp.289, 292, 294.

teologi, menționați mai sus, au făcut anumite comentarii experimentale cu privire la modul în care ar putea afecta un trinitarism relațional înțelegerea noastră referitoare la structura eclezială. De exemplu, Volf argumentează că "legătura dintre relațiile trinitare și cele ecleziale nu este doar una formală", ci mai degrabă una "ontologică", deoarece a fost creată în mod soteriologic".³⁰ Totuși, un asemenea cadru epistemic ridică imediat o nouă problemă: cât de repede putem trece de la contemplarea vieții divine trinitare (chiar cu ajutorul tuturor particularităților sale economice) la aplicarea în viața noastră eclezială?

Evident, un asemenea mod de existență ar fi posibil dacă un astfel de model trinitar ar fi un model care ar fi ușor de evidențiat. Dacă, din punct de vedere epistemologic, Trinitatea economică este câmpul hermeneutic prin care noi avem acces la viața trinitară, atunci acesta ar fi modul de viață al Bisericii, și anume să fie o oglindă a comunității divine. Responsabilitatea Bisericii este, evident, aceea de a avea intimitate cu Trinitatea divină, de a trăi în mod corespunzător și de a reflecta existența trinitară în fiecare comunitate umană locală. Într-un asemenea cadru, Biserica ce trăiește în prezența Trinității va fi o Biserică modelată într-un mod trinitar, devenind astfel o structura funcțională și ontologică, ce reflectă un mod trinitar de existență pentru orice alte comunități umane.³¹

³⁰ M. Volf, *After Our Likeness*, p.195. Vedeti de asemenea, pp.191-257, pentru o lucrare referențială extraordinară a Bisericii în corespondență cu Trinitatea; P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and Zizioulas in dialogue* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993); J. Zizioulas, *BAC*.

³¹ Vedeti referitor la acest subiect, N. Afanasieff, "The Church which Presides in Love" în J. Meyendorff, *The Primacy of Peter* (London: Faith

Însă, cât de ușor este să exprimăm prezența reală a Trinității în structura Bisericii? Am văzut deja cât de dificil a fost în trecut pentru diferite Biserici să găsească un mod semnificativ de a defini corespondența dintre transcendența lui Dumnezeu și imanența lui Dumnezeu, în special, în relație cu natura lui Dumnezeu. Pe de altă parte, am subliniat importanța prezenței reale a lui Dumnezeu ca Trinitate în economia mântuirii. *În conformitate cu acest ultim aspect, Biserica are nevoie de o prezență vizibilă a lui Dumnezeu pentru a-și structura viața potrivit cu modelul trinitar.*

Presupunând că, într-adevăr, Biserica poate să localizeze prezența reală a Persoanelor divine în economie, ne vom

Press, 1963), pp.57-110; N.T. Ammerman, *Congregation and Community* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1997); R. Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting* (Exeter: Paternoster, 1980); G. Bilezikian, *Community 101: Reclaiming the Local Church as Community of Oneness* (Grand Rapids: Zondervan, 1997); C.E. Gunton, "The Church on Earth: The Roots of Community" în C.E. Gunton, și D. Hardy, (eds.), *On Being the Church. Essay on the Christian Community* (Edinburgh: T&T Clark, 1989); R. Kress, *The Church: Communion, Sacrament, Communication* (New York: Paulist, 1985); A.I. McFadyen, *The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); A.I. McFadyen, "The Trinity and Human Individuality: The Conditions for Relevance" în *Theology*, 95 (1992), pp.10-18; R.H. Niebuhr, "The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church", în *Theology Today*, 3 (1946/47), pp.371-384; J. O'Donnel, "The Trinity as Divine Community: A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments" în *Gregorianum*, 69 (1988), pp.5-34; R. Panikkar, *The Trinity and World Religious: Icon-Person-Mystery*, Inter-Religious Dialogue (Madras: Christian Literature Society, 1970); M. Volf, "The Church as a Prophetic Community and a Sign of Hope" în *European Journal of Theology*, 2 (1993), pp.9-30; M. Volf, "'The Trinity Is Our Social Program': The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement" în *Modern Theology*, Vol.14, 3 (1998), pp.403-423.

întoarce acum să vedem cum putem percepe o asemenea prezență. Dacă identitatea Trinității este fie redusă la tăcere, fie greu de găsit în economie, atunci ce fel de Biserică rezultă dintr-o imagine dezechilibrată a Trinității în economia mântuirii?

Aceste întrebări sunt cele care trebuie discutate în cadrul acestui volum. *Vom demonstra că prezența Trinității este într-adevăr încărcată de dificultate epistemică. Mai curând, așa cum vom vedea, o hermeneutică ce ajută mai mult epistemologia creștină poate fi aceea a "prezenței absente" a Trinității în economie. În vreme ce hermeneutica este în sine însăși problematică, vom încerca să identificăm ecoul acestei realități atât în cadrul tradiției ortodoxe răsăritene, cât și în cadrul celei apusene.*

ἵπλάπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον' [Acum, vedem ca într-o oglindă, în chip întunecos; dar atunci, vom vedea față în față] a scris Pavel când a încercat să precizeze corespondența dintre existența lui Dumnezeu și înțelegerea noastră umană (I Cor. 13:12). Din moment ce Căderea a produs un gol epistemic între om și Dumnezeu, rezultă că Îl putem înțelege doar în 'lumina' credinței. În starea noastră decăzută, putem doar dori și spera la prezența lui Dumnezeu, dar aceasta nu va fi niciodată dobândită. Ca rezultat al celei mai obișnuite experiențe noetice pe care o avem cu Dumnezeu în economie, nu putem obține nimic altceva care să contureze identitatea Trinității, decât tăcerea. În această hermeneutică a tăcerii, toate doctrinele creștine au fost conturate în mod corespunzător: ca niște umbre ale realității divine. După cum vom încerca să arătăm, întreaga structură a existenței și gândirii ecleziale a fost profund

marcată de o tăcere neașteptată a lui Dumnezeu ca Trinitate în economie.

Teologii secolelor al doilea, al treilea și al patrulea s-au concentrat asupra revelației biblice a lui Dumnezeu prin Hristos și prin Duhul pentru a defini natura lui Dumnezeu ca Trinitate. Capadocienii, de exemplu, și-au direcționat teologia având atenția ațintită asupra Scripturii. De aceea, gândirea și dialogul lor trinitar își aveau originile în evenimentele economice soteriologice ale istoriei mântuirii.³² Wilken consideră că economia a reprezentat pentru Capadocieni “motorul care a condus spre gândirea trinitară”.³³ Greșeala multor erezii timpurii a fost aceea de a menține ideile eleniste ale divinității, care n-au fost modificate ca urmare a apariției lui Hristos în spațiul creat. Părinții Bisericii primare, în special Athanasius și Capadocienii, au respins această metodă și au accentuat ideea că orice gândire referitoare la Dumnezeu trebuie să înceapă cu autorevelația lui Dumnezeu în istorie, în special, revelația adusă de Hristos. Astfel că, după cum comentează Grigore de Nisa, “mintea umană poate doar să vorbească despre Dumnezeu așa cum învață din lucrările lui Dumnezeu”.³⁴

Totuși, aceasta nu este o percepție specifică doar ortodoxiei răsăritene. În mod asemănător, John Calvin a insistat asupra faptului că nu vom înțelege și nu vom putea vorbi despre Dumnezeu decât în modul prin care El S-a revelat și prin care S-a oferit pe Sine Însuși ca Trinitate. Altfel, doar folosirea simplă a numelui lui Dumnezeu, golit de această realitate, va

³² Vedeti, LaCugna, *GFU*, pp.21-24.

³³ R.L. Wilken, “Not a Solitary God; The Triune God of the Bible”, în *Pro Ecclesia*, 3.1 (1994), pp.36-55.

³⁴ Gregory, *Contra Eunomius*, 2.154.

introduce în epistemologia creștină noțiuni fără nici o semnificație autentică.³⁵ Moltmann, de asemenea, crede că “din Trinitatea rezultată din trimiterea lui Isus putem interpreta Trinitatea în originea ei divină”.³⁶ Prin urmare, putem spune că doctrina Trinității nu trebuie să fie văzută ca stând în spatele sau sub evenimentele istorice care constituie revelația lui Dumnezeu, ci mai degrabă noțiunea Trinității este constituită în și prin ele.³⁷

De asemenea, și teologii ortodocși răsăriteni au recunoscut importanța adevărului revelat în Scripturi pentru înțelegerea prezenței lui Dumnezeu în creație. Acesta, la rândul său, a fost dezvoltat într-o manieră teologică. Bria, citându-l pe Stăniloae spune: “Prezența lui Dumnezeu este transparentă în lumea creată; unitatea, ordinea și sfințenia creației sunt înrădăcinate în logos-ul viu și ‘rațional’”.³⁸

³⁵ Calvin, *Institutes*, 1.13.2.

³⁶ Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (London: SCM Press, 1977), pp.53-54.

³⁷ Vedeti referitor la aceasta, P. Adam, *Living the Trinity* (Bramcote Notts: Grove Books, 1982); D. Coffey, *Deus Trinitas: The Doctrine of the Triune God* (Oxford: Oxford University Press, 1999); S. Davis, D. Kendall, G. O’Collins (eds.), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999); C.E. Gunton, *Promise*; C.E. Gunton, *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998); T.F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1988); A.J. Torrance, *Persons in Communion*; E. Hill, *The Mystery of the Trinity* (London: Geoffrey Chapman, 1985).

³⁸ I. Bria, “The Creative”, p.77. Stăniloae înțelege *logos*-ul ca fiind atât Fiul intrupat, cât și cuvântul lui Dumnezeu în Scriptură. Vedeti de asemenea, Zizioulas, *BAC*, pp.67-78; Stăniloae, *Theology*, p.110. Până de curând, aproape întreg spectrul opiniei teologice ar fi fost de acord că Scripturile

Sigur, pentru teologii ortodocși, orice înțelegere referitoare la revelația lui Dumnezeu nu este doar una canonică. Dimensiunea deplină a logos-ului este dată percepția formată din contextul mai larg al creației. După cum observă Lossky: "Fiecare lucru creat are punctul său de contact cu divinitatea; și acest punct de contact este ideea Sa, rațiunea sau logos-ul care sunt, în același timp, finalitatea către care tind".³⁹

În consecință, pentru teologii ortodocși răsăriteni, arena relevației lui Dumnezeu este mai largă decât cadrul desemnat de relatările biblice.⁴⁰ Ei susțin că, în timp ce relevația pe care o avem în Hristos este o revelație închisă, dialogul lui Dumnezeu cu umanitatea continuă prin Scriptură și tradiție în cadrul Bisericii.⁴¹ De aceea, pentru bisericile ortodoxe răsăritene, Scriptura este importantă prin relevarea a cel puțin câteva aspecte referitoare la modul în care Dumnezeu se relaționează nouă în timp.

ocupă un loc unic și indispensabil al autorității credinței, practicii și meditației creștine. Veďte referitor la acest subiect, E. Farley and P.C. Hodgson, "Scripture and Tradition", în P.C. Hodgson și R. King, (eds.), *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks* (London: SPCK, 1989), p.35; D. Stăniloae, *Teologia*, Vol.1, pp.53-64.

³⁹ Lossky, *MT*, p.98.

⁴⁰ Zizioulas percepe istoria lui Hristos ca fiind o parte a revelației. El critică modul în care istoria și revelația par să fie în contradicție. Veďte, Zizioulas, *BAC*, p.78; O încercare importantă în teologia modernă de a depăși contradicția dintre istorie și revelație se găsește în W. Pannenberg, *Revelation as History* (London, 1969).

⁴¹ D. Stăniloae, *Theology*, p.110. Sfintele Scripturi sunt, pentru Stăniloae, o formă prin care este păstrată revelația cu toată eficiența sa. Scripturile nu conțin nici un fel de altă revelație, decât revelația care este împlinită prin Hristos. Veďte referitor la acest subiect, D. Stăniloae, *Teologia*, Vol.1, p.53.

Astfel că, urmând modelul hermeneutic de transpunere a unor structuri trinitare din relatările biblice în forma unei doctrine creștine, ce a fost selectată de noi, anterior, ca exemplu, ne vom angaja acum într-o analiză critică față de doi teologi importanți, care vin din două tradiții diferite (Moltmann și Lossky), pentru a sublinia forma discursului lor teologic, cheia lor hermeneutică aplicată în discursul lor teologic și consecințele care decurg din acestea asupra epistemologiei creștine. Vom încerca să arătăm atât punctele tari, cât și limitele gramaticii lor teologice specifice. Câtă vreme metodologia catafatică este mai accesibilă culturii occidentale, cu care cred că suntem, cei mai mulți dintre noi, mult mai familiarizați, vom începe analiza noastră prin scanarea teologiei lui Moltmann încercând să demonstrăm că hermeneutica sa dia-noetică reduce misterul limbajului teologic și limitează sfera epistemologiei trinitare. Ne vom concentra atenția asupra metodologiei sale, asupra structurii sale epistemologice și asupra percepției sale ontologice referitoare la Trinitatea absent-prezentă în economie.

PARTEA ÎNTÂIA

EPISTEMOLOGIA CATAFATICĂ A TRINITĂȚII

Nici o ființă omenească nu trece dincolo de nevoia de acomodare atunci când vine vorba să audă despre Dumnezeu și de aceea, teologii trebuie să țină cont de faptul că întreg limbajul despre Dumnezeu poartă forma acomodării.⁴²

Bauckham⁴³ susține că “cea mai importantă noțiune teologică ce domină lucrarea de început a lui Moltmann este interpretarea sa dialectică” referitoare la manifestarea lui Dumnezeu în istorie.⁴⁴ Potrivit acestei chei hermeneutice,

⁴² W.C. Placher, *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking about God Went Wrong* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996) p.58.

⁴³ Bauckham este cel mai vehement critic al teologiei lui Moltmann. Referindu-se la cărțile lui Bauckham, *Moltmann: Messianic Theology in the Making* și *The Theology of Jürgen Moltmann*, Moltmann comentează: “Cărțile sale... sunt de departe cele mai bune relații referitoare la teologia mea”. Moltmann, “The world in God or God in the world?”, în R. Bauckham, (ed.) *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T&T Clark, 1999) p.35.

⁴⁴ R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), p.4. Vedeți de asemenea, H.W. Frei, “Book Review of *The Theology of Hope*” în *Union Seminary Quarterly Review* 23/3 (1968), p.268. Frei consideră că Moltmann este un “gânditor dialectic”, nu în sensul gândirii lui Kierkegaard sau al gândirii de început a lui Barthe, ci într-un

Moltmann consideră drept contrare noțiunile referitoare la absența și prezența lui Dumnezeu în economie. Sigur, după cum vom vedea mai târziu, el ajunge la o soluție finală logică referitoare la aceste realități contrastante. Totuși, este foarte important de notat, încă de la începutul analizei noastre cu privire la hermeneutica lui Moltmann, care este *punctul său de pornire* în abordarea discursului său teologic cu privire la transcendența imanentă a lui Dumnezeu (prezența absentă).

Într-adevăr, după cum a observat Webster cu multă acuratețe, “teologia lui Moltmann ca întreg este străbătută de ideea că Dumnezeu are o istorie”.⁴⁵ Ceea ce dorește Webster să sublinieze nu este faptul că teologia lui Moltmann se referă la ceva din istoria lui Dumnezeu ca atare, ci la faptul că Dumnezeu intervine în istoria noastră într-un asemenea mod, încât istoria noastră devine istoria Lui, prin Hristos. Afirmând aceasta, Moltmann încalcă stilul și maniera tradiției creștine clasice, care a fost caracterizată printr-o “abordare analitică atentă, vigilentă față de întrebările referitoare la logică și procedură”.⁴⁶ El susține faptul că problema legată de argumentele clasice pentru existența lui Dumnezeu nu o reprezintă logica argumentului, ci premisele pe care se bazează hermeneutica. După cum susține O'Donnell:

Pe baza dovezilor clasice cineva poate să clădească un argument teologic pornind de la experiențele avute în universul creat (cosmosul) și ținând spre ființa supremă.

sens hegelian sau marxist. Pentru o privire generală a dialecticii moderne, vedeți J. Ellul, *What I Believe*, trad. de G.W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans/London: Marshall and Scott, 1989), pp.30-35.

⁴⁵ J.B. Webster, “Jürgen Moltmann: Trinity and Suffering”, în *Evangel* 3/2 (1985), p.6.

⁴⁶ Ibid., p.4.

Moltmann însă susține că noi nu putem identifica acest cosmos. Pentru că, de vreme ce trăim într-o lume a haosului, putem noi oare trage concluzia despre existența lui Dumnezeu sau, mai degrabă, deducem de aici, existența unui monstru?⁴⁷

Avându-l pe Luther în fundal, premisa teologică lui Moltmann este, în schimb, aceea că *crux probat omnia* (crucea testează toate lucrurile) în teologie.⁴⁸ Acest lucru este posibil, deoarece crucea Îl revelează pe Dumnezeu în contradicție cu El Însuși. În evenimentul crucii, Dumnezeu este cunoscut ca fiind opusul lui Dumnezeu: un Dumnezeu al suferinței, al rușinii, al neputinței și degradării. În consecință, Moltmann consideră că acesta ar trebui să fie principiul hermeneutic al teologiei creștine, și anume structurarea unei gramatici dialectice despre divinitatea lui Dumnezeu așa cum este ea revelată prin paradoxul crucii.⁴⁹ Potrivit lui Bauckham, această hermeneutică este “inclusă într-o structură trinitară, care devine

⁴⁷ J.J. O'Donnell, *The Mystery of the Triune God* (London: Sheed & Ward, 1988), p.14.

⁴⁸ CG, p.7. Într-adevăr, potrivit lui Moltmann crucea lui Hristos este centrul euristic al gândirii creștine. După cum se exprimă el: “Moartea lui Isus pe cruce este centrul întregii teologii creștine... Toate afirmațiile creștine despre istorie, despre Biserică, despre credință și sfințire, despre viitor și speranță își au originea în Hristosul crucificat” (CG, p.204). La fel, Moltmann consideră că și escatologia este un centru euristic al vieții și gândirii creștine. (TH, p.16). El încearcă să împacă aceste două pretenții spunând că *Theology of Hope* și *Crucified God* sunt două părți ale unei singure dialectici. (CG, p.5). De aceea, trebuie să se procedeze cu atenție atunci când sunt exprimate implicațiile pretențiilor sale sau când se compară unele pretenții exprimate într-un loc cu altele exprimate în alt loc.

⁴⁹ Ibid. Celebra și adesea citată afirmație a lui Bonhoeffer de asemenea subliniază faptul că “Biblia ne conduce către lipsa de putere a lui Dumnezeu și către suferința Lui; doar Dumnezeu care suferă ne poate ajuta”. D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, trad. de R.H. Fuller, F. Clarke, J. Bowden (New York: Macmillan, 1972), p.361.

principiul teologic predominant” al lucrărilor de mai târziu ale lui Moltmann.⁵⁰

Este vrednic de menționat faptul că Moltmann își construiește epistemologia sa trinitară pe baza unei abordări empirice și dinamice cu privire la cunoașterea adevărului despre Dumnezeu care urmează vechea zicală “a-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a suferi cu Dumnezeu”.⁵¹ Această abordare cognitivă implică o acțiune concretă de identificare a noastră, a celor ce participăm la procesul cunoașterii, cu Isus cel istoric, cel ce a fost crucificat pentru a facilita participarea noastră în existența Sa. Această identificare a noastră cu Isus rezidă în ceva mai mult decât într-o simplă armonizare etică; ea este o eliberare atât față de activismul religios, cât și o participarea ontologică la viața Trinității divine.⁵² Totuși,

⁵⁰ R. Bauckham, *Theology*, p.4. Într-adevăr, Moltmann consideră cartea sa *The Trinity and the Kingdom of God* ca fiind prima dintr-o serie de “contribuții sistematice” la teologie. (TKG, p.xi). Totuși, Moltmann susține de asemenea că el nu a intenționat niciodată să dezvolte o teologie sistematică ce “ridică pretenții de integralitate, organizare perfectă și deplină competență pentru întreaga zonă analizată”. El a refuzat, cu succes, să dezvolte un astfel de sistem teologic știind că sistemele, “chiar și unele deschise”, “îi scutesc pe unii cititori (și pe majoritatea admiratorilor lor) de a gândi în mod critic și de a trage concluzii independente și responsabile” și de a nu “participa la discuții” (TKG, p.xi). Astfel el, în mod conștient dezvoltă un sistem teologic bazat atât pe o gramatică noetică, precum și pe o abordare empirică.

⁵¹ TKG, p.8.

⁵² Pentru Moltmann, aceasta este o epistemologie creștină alternativă la gândirea pragmatică a lumii moderne, care este condusă de viziunea conform căreia a cunoaște ceva înseamnă întotdeauna a domina ceva, și anume, “cunoașterea este puterea”. Veдеți, TKG, p.9. Pentru el, cunoașterea implică un spectru mai larg de semnificații: într-un sens “a cunoaște” înseamnă a avea o anumită competență; în alt sens “a cunoaște” înseamnă a fi familiarizat cu ceva sau cu cineva. Veдеți, referitor la acest subiect, K.

pentru Moltmann, această participarea la viața divină nu este o noțiune goală, o meditație lipsită de rațiune sau de contemplație vagă. Ci este o formă de cunoaștere ce apelează la o hermeneutică de tip catafatic ce definește rezultatul convergenței dintre acțiune și meditație, fiecare dintre aceste două aspecte fiind, la rândul lor, conectate cu patimile lui Hristos. Astfel, meditația, în gândirea lui Moltmann, trebuie să fie *'meditatio crucis'* dacă dorim să fie folosită ca un instrument epistemologic creștin. În principiu, meditația în sine nu este hotărâtoare pentru nici o realizare empirică creștină. După cum se exprimă Moltmann: "Practica nu poate fi niciodată dedusă din meditație, deoarece, fiind vorba de o practică creștină, aceasta trebuie să urmeze modelul lui Isus cel crucificat", ceea ce imprimă meditației creștine o dezvoltare pragmatică.⁵³ Totuși, din punct de vedere funcțional, Moltmann susține că trebuie să existe meditație și contemplare în fiecare sistem eclezial, în caz contrar, activitatea religioasă devine un simplu activism.⁵⁴ Astfel, el subliniază că numai evadarea din gândirea pragmatică către redobândirea miracolului și a închinării ne vor conduce la o redescoperire a doctrinei Trinității.⁵⁵

Lehrer, *Theory of Knowledge*, Second Edition (Colorado/Oxford: Westview Press, 2000), pp.4-7. În mod evident, înțelegerea fundamentală a lui Moltmann referitoare la cunoaștere pare să fie de genul celei din urmă: o cunoaștere care necesită o relație cu Dumnezeu și o participare dinamică la viața divină.

⁵³ TKG, p.8.

⁵⁴ Ibid., p.6

⁵⁵ Moltmann consideră că, "devotamentul lumii moderne față de ceea ce este etic și pragmatic a condus la transformarea doctrinei Trinității într-un monoteism moral". El stă între aceea care consideră crucea ca fiind neatractivă și învechită și aceea care consideră că doar crucea și nimic altceva reprezintă testul pentru tot ceea ce merită să fie numit creștin. Vedeti, CG, pp.7, 74; TKG, p.8. Pentru o viziune critică, mai largă, referitoare la

Totuși, chiar dacă gramatica crucii a fost îmbinată cu gramatica doxologică, în discursul teologic al lui Moltmann, trăsătura dominantă a epistemologiei sale rămâne percepția despre Dumnezeu, ce este dedusă din propria Sa istorie prin participare ontologică la viața divină. După cum spune Moltmann:

Acolo unde este vorba despre percepția teologică privitor la Dumnezeu și istoria Lui, va exista o descoperire modernă a gândirii trinitare atunci când există în același timp o schimbare fundamentală a raționamentului modern – o schimbare de la stăpânire la părtășie, de la cucerire la participare, de la producție la receptivitate.⁵⁶

Cum ar trebui, atunci, să abordăm noi realitatea istoriei lui Dumnezeu? Moltmann argumentează că răspunsul nu poate fi găsit în hermeneutica tradiției creștine apusene ce, inspirându-se din filozofia greacă, îl consideră pe Dumnezeu ca fiind natura supremă necomunicabilă.⁵⁷ Dimpotrivă, el propune o epistemologie trinitară, care se bazează pe evidențele noetice ale manifestării Trinității în cadrul creației. *Contrariat de lipsa perspectivei unei simple abordări apofatice a lui Dumnezeu ca Trinitate, Moltmann propune o gramatică noetică pentru un asemenea discurs teologic.* Această gramatică noetică oferă epistemologiei creștine o perspectivă diferită referitoare la

acest subiect vedeți, R.E. Otto, *The God of Hope: The Trinitarian Vision of Jürgen Moltmann* (Lanham/New York/London: University Press of America, 1991), pp.13-62.

⁵⁶ TKG, p.9.

⁵⁷ Moltmann crede că din cauza faptului că tradiția apuseană a fost mereu preocupată de 'dovezi' ale existenței lui Dumnezeu, aceasta a deschis calea către teologia existențialistă și către subiectivismul modern. Vedeti, TKG, p.10.

descrierea trinitară a lui Dumnezeu asupra căreia ne vom îndrepta atenția în această secțiune. După cum vom vedea, o asemenea perspectivă înlătură viziunea metafizică asupra limbajului teologic evidențiind, în schimb, o hermeneutică sintetică a Trinității. Această înțelegere trinitară a lui Dumnezeu, potrivit lui Moltmann, se obține nu numai printr-un proces cognitiv de detașare față de universul creat, ci și prin miracol, care, în accepțiunea lui, este o percepție ce “merge atât de departe, cât de departe poate ajunge dragostea, mila și participarea”.⁵⁸

Primul nostru pas în universul conceptual al lui Moltmann este o evaluare critică a metodologiei sale hermeneutice (*modus operandi*) aplicată în încercarea de a trasa o linie de corespondență între Trinitatea divină și comunitatea umană. După cum vom încerca să arătăm, acest demers va evidenția atât problemele semantice, cât și pe cele teologice ridicate de genul epistemologic al lui Moltmann. Analiza noastră hermeneutică va fi urmată de o vedere panoramică lărgită asupra discursului său teologic cu privire la câteva dintre cele mai importante doctrine creștine, care au fost conturate în conformitate cu hermeneutica sa.

⁵⁸ Noțiunea de “cunoașterea prin miracol” nu este specifică doar lui Moltmann, el admite că atât filozofii greci, cât și părinții Bisericii au făcut referire la acest gen de cunoaștere. Vedeti, *TKG*, p.9.

Capitolul 1

Modus Operandi: gramatica dialectică a Trinității

Metodologic, Moltmann “a respins tipul de teologie naturală, care îl percepe pe Dumnezeu ca fiind evident sau dedus din lume”, conchide Bauckham în urma unei analize atente asupra teologiei celui dintâi.⁵⁹ Moltmann susține că, din punct de vedere epistemologic, Dumnezeu nu poate să fie cunoscut sau revelat prin elementele cognitive conținute de lumea actuală. El crede aceasta, nu pentru că Dumnezeu ar fi absent din creație, deoarece el susține cu tărie că Dumnezeu ca Trinitate își manifestă plenar prezența Sa în lumea noastră creată.⁶⁰ Ceea ce vrea el să spună aici, de fapt, este că trebuie folosită o nouă cheie hermeneutică pentru a surprinde atât prezența lui Dumnezeu în creație (imanența Sa), cât și absența Sa din creație (transcendența Sa). Vom analiza aici structura metodologică a acestei “călătorii de explorare” a lui Moltmann

⁵⁹ R. Bauckham, *Moltmann: Messianic Theology in the Making*, (Basingstoke: Marshall Morgan and Scott, 1987), p.57.

⁶⁰ Moltmann a fost criticat pentru faptul că doctrina sa referitoare la revelație neagă prezența lui Dumnezeu. Vedeti, J. Macquarrie, “Theologies of Hope: A Critical Examination”, *Expository Times*, 82/4 (1971), p.104. În eseul său, “Eschatology and time”, în F. Herzog (ed.), *The Future of Hope: Theology as Eschatology* (New York: Harder and Harder, 1970), p.123, J. Macquarrie pare să înțeleagă conceptele lui Moltmann despre “prezență” și “promisiune” ca excluzându-se reciproc. Cel dintâi spune: “Avem nevoie de prezență la fel cum avem nevoie și de promisiune”. Totuși, Moltmann nu neagă prezența lui Dumnezeu în economie, ci mai degrabă “prezența eternă” ca o prezență fără viitor. Vedeti, *TH*, pp. 28ff. Vedeti de asemenea, C. Morse, *The Logic of Promise in Moltmann's Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

sau “aventura sa de idei”, așa cum îi place lui să-și denumească propria sa cercetare teologică.⁶¹

1.1. Dialectică și analogie

Moltmann împărtășește alături de Pannenberg o nemulțumire profundă cu privire la “principiul analogic”⁶² al teologiei tradiționale, potrivit căruia *ceea ce este analog poate fi cunoscut doar prin ceva asemănător*.⁶³ Moltmann

⁶¹ COG, pp.xivf.

⁶² Aquinas este poate cel mai bine cunoscut pentru teoria sa referitoare la analogie. El crede că ceea ce exprimă limbajul nostru ca fiind adevărat despre Dumnezeu nu este nici unanim (în întregime același), nici echivoc (în întregime diferit), ci analogic (asemănător cu modul de a fi al lui Dumnezeu). Veďteți *Summa* I. 13.5. Pentru o evaluare excelentă a folosirii analogiei de către Aquinas vedeți, D.B. Burrell, *Aquinas: God and Action* (London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979), pp.55-67; N.L. Geisler, *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal* (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), pp.137-149. Totuși, alți câțiva teologi care au încercat să descrie manifestarea economică a lui Dumnezeu au folosit de asemenea principiul analogic. Veďteți, E.L. Mascall, *Existence and Analogy: A Sequel to 'He Who Is'* (London/New York/Toronto: Longmans, Green and Co, 1949) și J. McIntyre, “Analogy”, în *SJT*, 12 (1959).

⁶³ CG, pp.26-28. Desigur, unii teologi au folosit această gramatică analogică cu o semnificație diferită, și anume, ca pe o asemănare-prin-diferență a lui Dumnezeu cu creația Sa. Veďteți, M. Volf, *After Our Likeness*, pp.198-200, unde el clarifică limitele unei asemenea analogii. Veďteți de asemenea, C.M. LaCugna și K. McDonnell, “Returning from ‘The Far Country’”, pp.191-215; N. Lash, “Ideology, Metaphor and Analogy”, în B. Hebblethwaite și S. Sutherland (eds.), *The Philosophical Frontiers of Christian Theology: Essays presented to D.M. MacKinnon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp.68-94; R. Williams, “The Literal Sense of Scripture”, în *Modern Theology*, Vol.7, 2 (January 1991), pp.121-134; S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (London: SCM Press, 1983).

argumentează că această gramatică platonice, atât de ușor adoptată de epistemologia creștină, nu exprimă în mod corect doctrina despre cunoașterea lui Dumnezeu.⁶⁴ Totuși, cea mai mare problemă legată de principiul analogic este că “fie Dumnezeu invizibil este cunoscut prin elementele Sale analogice din ordinea creației și prin evenimentele din istorie care arată spre El, fie este cunoscut prin revelația de Sine și prin Duhul Sfânt al lui Dumnezeu”.⁶⁵ Moltmann susține că revelația lui Dumnezeu concretizată în altceva ce nu este *ca El* sau, ceea ce este străin de El, sau nu este de la El, este de fapt, imposibilă. Deoarece, dacă acest principiu al asemănării se aplică în mod strict, atunci Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât numai de Dumnezeu, câtă vreme nu există nimic altceva în universul creat care să fie asemănător cu El. Iar aceasta înseamnă că nu există nici o posibilitate de a dezvolta vreo relație analogică între Dumnezeu și realitatea din universul creat. Mai mult decât atât, Moltmann argumentează că dacă se presupune că există o distincție metafizică între Dumnezeu și lumea creată, atunci aplicarea principiului analogic ar conduce spre o modalitate epistemică de a descrie revelația lui Dumnezeu în univers ca pe o *epifanie* a prezenței Sale eterne.⁶⁶ MacQuarrie susține că Moltmann este într-adevăr “foarte critic cu privire la orice formă de înțelegere a revelației, care este abordată ca un fel de manifestare divină ce este mereu

⁶⁴ CG, p.26. Platon a fost primul filozof care a introdus conceptul de analogie în domeniile filozofice ale epistemologiei și ontologiei. Veďteți, B. Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology* (Hague: Martinus Nijhoff, 1968), pp.1-2.

⁶⁵ CG, p.26.

⁶⁶ *Epifania* este pentru Moltmann viziunea grecească a manifestării prezentului etern, revelația lucrurilor așa cum sunt ele în sfera eternă. Veďteți, TH, p.40.

prezentă, statică, neschimbătoare”.⁶⁷ În opinia lui Moltmann, ateismul aplică acest principiu analogic pentru a dovedi inexistența lui Dumnezeu. Argumentul acestui sistem de gândire urmează logica potrivit căreia dacă suferința există în realitatea prezentă și Dumnezeu nu o poate învinge, atunci rezultă că El nu există.⁶⁸

Pe de altă parte, spune Moltmann, teismul este, de asemenea, vinovat pentru introducerea în epistemologia creștină a hermeneuticii determinată de *via negativa* a teologiei mistice care interiorizează sau chiar înlocuiește “*via analogica*, considerată de Biserică drept o hermeneutică pozitivă”.⁶⁹ Astfel, potrivit lui Moltmann, ambele extreme sunt sisteme

⁶⁷ J. Macquarrie, “Today’s Word for Today: I. Jürgen Moltmann”, în *Expository Times*, 92/1 (1980), p.5.

⁶⁸ Vedeți, CG, pp.219-227. Moltmann încorporează aici mult din critica ateistă a lui Ernst Bloch. Pannenberg s-a evidențiat de asemenea ca un teolog creștin care argumentează pentru existența lui Dumnezeu împotriva diferitelor forme de ateism care ies la iveală din Iluminism. El procedează astfel acceptând critica împotriva lui Dumnezeu începută de Feuerbach mai degrabă decât să fugă de ea și să se ascundă în “supranaturalismul biblic”, după cum face Barth în lucrarea sa *Church Dogmatics* sau într-o decizie existențială a credinței după cum consideră Bultmann. Vedeți, W. Pannenberg, “Types of Atheism and Their Theological Significance”, în *Basic Questions in Theology*, Vol.2, trad. de G.H. Kehm (Philadelphia: Fortress Press, 1971), p.199.

⁶⁹ CG, p.45. Aceasta este controversa modernă dintre ‘realism’ și ‘idealism’, și anume, imixtiunile logice și operațiunile abstractive ale gândirii. Vedeți, referitor la acest subiect, J.M. Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon Press, 1985), pp.119-161. Soskice crede că limbajul metaforic poate intermediar limbajele negative și pozitive. Vedeți de asemenea, J. McIntyre, *Faith Theology and Imagination* (Edinburgh: The Handsel Press, 1987) și T.F. Torrance, “Theological Realism” în B. Hebblethwaite și S. Sutherland (eds.), *The Philosophical Frontiers of Christian Theology: Essays presented to D.M. MacKinnon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp.169-196.

hermeneutice necorespunzătoare cu privire la relația divină cu lumea noastră immanentă.

*Din moment ce Dumnezeu transcendent poate într-adevăr să devină immanent în creația Sa și în același timp să-și păstreze transcendența, hermeneutica analogică nu este de nici un folos pentru o asemenea realitate. Mai degrabă, Moltmann sugerează folosirea unei hermeneutici dialectice, care poate într-adevăr să definească natura transcendent-immanentă a lui Dumnezeu.*⁷⁰ În mod dialectic, lucrurile sunt revelate prin contrast, raportându-le la opușii lor, după cum argumentează Moltmann: “fiecare formă de existență poate fi revelată doar prin opusul ei”, de exemplu, “dragostea [poate fi revelată] doar prin ură, unitatea doar prin conflict”.⁷¹ O asemenea gramatică teologică pare să funcționeze și într-un discurs teologic, în care adevărul despre o anumită realitate este evidențiat contrastând

⁷⁰ Vedeți, Ibid., pp.26-28. Pentru Moltmann hermeneutica dialectică precede hermeneutica analogică în experiența noastră. El susține că noi, ca păcătoși, începem înțelegerea în mod dialectic, apoi, devenind ca Dumnezeu, Îl putem cunoaște în mod analogic. Totuși, el nu interpretează noțiunea de ‘dialectică’ într-un sens hegelian foarte strict. Pentru el, dialectica este mai degrabă limbajul paradoxului care încearcă să combine intuițiile atât ale gramaticii negative cât și ale celei pozitive. Pentru dialectica hegeliană în teologia lui Moltmann, vedeți R.E. Otto, *God*, pp.60-62.

⁷¹ CG, p.27. Dialectica implică întotdeauna realități sau idei contrastante. Totuși, contrastul poate fi de mai multe feluri: unele realități contrastante sunt complementare și se afirmă reciproc; alte contraste sunt contradictorii și se neagă reciproc. Structura dialectică fundamentală a lui Moltmann pare să fie de tipul celui din urmă. Alves consideră de asemenea că, din moment ce “omul este confundat în ‘ceea ce este’, fără nici o distanță critică ce o poate nega”, avem nevoie de o dialectică negativă care ne oferă distanța critică pentru a nega “ceea ce este” pentru a putea elimina negativismul istoriei noastre prezente. R.A. Alves, *A Theology of Human Hope* (Indiana: Abbey, 1975), p.59.

acea realitate cu opusul ei. Aplicând această hermeneutică în teologia creștină care încearcă să definească existența Trinității divine, Moltmann consideră că Dumnezeu este revelat ca 'Dumnezeu' doar prin ceea ce reprezintă opusul Său, și anume "lipsa dumnezeirii și abandonarea de către Dumnezeu". Foarte specific, Dumnezeul suveran este revelat în toată plinătatea Sa prin actul de abandonare a lui Hristos pe cruce. Prin urmare, această gramatică epistemologică legată de teologia crucii poate fi dedusă doar printr-o hermeneutică dialectică: divinitatea lui Dumnezeu este revelată prin paradoxul întâlnit la crucea lui Hristos.⁷²

Dacă acest lucru este adevărat, atunci, în același cadru dialectic, putem de asemenea percepe prezența lui Dumnezeu prin absența Lui. Moltmann, într-adevăr, crede că cineva poate percepe că, pe de-o parte, prin cuvinte, Dumnezeu doar neagă realitatea prezentă a acestei lumi pentru a-i iniția istoria adevărată.⁷³ Pe de altă parte însă, în Cuvânt, Dumnezeu se identifică pe Sine cu lumea, și astfel neagă propria Sa negarea de Sine. Înseamnă că, prin negarea Sa de Sine, Dumnezeu, într-adevăr, intră în istoria acestei lumi, care astfel este preluată în

⁷² Ibid. Aici Moltmann se așează în mod conștient în tradiția lui Luther în *Heidelberg Disputation* din 1518. Luther pune *teologia gloriae* a învățaților în antiteză cu *teologia crucis* a lui Pavel (CG, p.72). Luther crede că o teologie a slavei eșuează tocmai pentru că ea definește natura lui Dumnezeu fără referire la acțiunea Sa de a se defini pe Sine prin Cel crucificat. Pornind de la critica lui Luther asupra învățaților, Moltmann sugerează că teologia creștină, datorită faptului că este o teologie a Celui crucificat, trebuie să dezvolte o epistemologie total distinctă, una "condusă de natura vizibilă a lui Dumnezeu prin cruce" (CG, p.213).

⁷³ TH, pp.148-154. Procedând astfel, Moltmann pur și simplu "înlocuiește un viitor transcendent cu eternitatea transcendentă a lui Barth, dar dialectica este, de altfel, în mod asemănător concepută". R. Bauckham, *Moltmann*, p.41.

propria Sa istorie. Totuși, trebuie să ne punem întrebarea dacă această dinamică promițătoare a unei hermeneutici dialectice poate aduce rezultate concrete și materiale în epistemologia și teologia creștină. Oricum, este vrednic de menționat faptul că Moltmann nu insistă asupra unei gramatici teologice negative, care rezultă dintr-o negare a prezenței lui Dumnezeu în economia creației, ci asupra unei gramatici teologice pozitive, care rezultă dintr-o negare a absenței lui Dumnezeu din această economie. Cu alte cuvinte, Moltmann nu încearcă să explice prezența prin absență, ci tocmai invers: să explice absența lui Dumnezeu prin prezența Sa.

În mod asemănător, la nivel uman, Moltmann pretinde că "cineva trebuie să se lipsească de dumnezeire și să abandoneze orice fel de neprihănire proprie sau asemănare cu Dumnezeu pentru a-L recunoaște pe Dumnezeul care se revelează pe Sine însuși prin Hristosul crucificat".⁷⁴ Hermeneutica dialectică, potrivit lui Moltmann, clarifică modul în care este posibil ca păcătoșii să devină ca Dumnezeu și apoi să ajungă să-L cunoască, ajutați mai departe de "principiul analogic", deoarece, în estimarea sa, "fără o revelație în contadictoriu, contradicțiile nu pot fi puse în corespondență una cu cealaltă".⁷⁵ Atunci, există toate motivele să credem că Moltmann a folosit hermeneutica dialectică în discursul său teologic pentru a face o afirmație pozitivă despre o realitate contradictorie, cel puțin la nivel epistemologic, așa cum este prezența absentă a lui Dumnezeu în economie. Un aspect care trebuie notat în această privință este lipsa acestei hermeneutici dialectice pentru cazurile de corespondență, pe care Moltmann

⁷⁴ CG, p.27.

⁷⁵ Ibid., p.28.

încearcă să le sugereze între cele două polarități opuse. După cum indică Moltmann:

Ca *lucrare* a lui Dumnezeu, creația nu este în esență asemănătoare cu Creatorul; este doar expresia voinței Sale. Dar ca *imagine*, bărbații și femeile corespund Creatorului prin însăși natura lor, deoarece în aceste ființe create Dumnezeu corespunde lui Însuși. Aici este creația analogia supremă din creație. Este o *analogia relationis*.⁷⁶

Așa se face că, determinat de lipsa de perspectivă a unei simple abordări 'dialectice' legate de manifestarea economică a lui Dumnezeu în viața umană, Moltmann a recurs în ultimă instanță la o hermeneutică analogică. Dar aceasta a fost tocmai problematica ridicată de *via analogia*, pe care, inițial, el a vrut s-o evite în epistemologia sa.

Evident, la nivel ontologic, relația dintre Dumnezeu și creația Sa trebuie reformulată în limbaj în mod dialectic pentru a evita confuzii care pot genera chiar erezii: natura creației lui Dumnezeu este total diferită de natura divină, iar aceasta nu poate fi exprimată într-o gramatică analogică. Totuși, se pare că la nivel epistemologic, într-o anumită măsură, trebuie să folosim și o hermeneutică analogică, de vreme ce, potrivit lui Moltmann, Dumnezeu și ființele create, ca imagine a lui Dumnezeu, împărtășesc câteva trăsături comune. Ceea ce pare să-i scape lui Moltmann este faptul că, chiar și cu statutul de 'imagine a lui Dumnezeu', ființele umane nu-L pot cunoaște pe Dumnezeu pe deplin în mod analogic: El transcende chiar și sistemul nostru analogic.⁷⁷ De aceea, se pare că avem nevoie

⁷⁶ GC, p.77.

⁷⁷ J.B. Webster indică în mod corect faptul că Moltmann "trebuie să dezvolte o relație mai nuanțată a modurilor prin care limbajul referitor la Dumnezeu funcționează". Cel dintâi crede că Moltmann este "mai puțin

de un nou recurs la hermeneutica dialectică pentru a afirma o asemenea realitate. Pare să fie evident faptul că, în schimbul acestui joc confuz dintre 'dialectică' și 'analogie', o hermeneutică nouă, conștientă fiind de aceste antinomii, ar exprima mai bine atât similaritățile, cât și diferențele dintre Dumnezeu și creația Sa.

Trasând aceste paralele și contraste între 'dialectică' și 'analogie' ca fiind chei hermeneutice pentru descifrarea în limbaj a conexiunilor logice dintre transcendență și imanență, trebuie să pătrundem și mai în profunzime pentru a vedea cum hermeneutica dialectică a lui Moltmann subliniază ideea unui Dumnezeu prezent în istorie.

1.2. Dialectică și istorie

Când ne îndreptăm atenția către istoria economică a lui Dumnezeu, descoperim că Moltmann indică în mod clar faptul că "trebuie să existe o realitate accesibilă prin experiență și percepție, care este în același timp legată de Dumnezeu, și care îi corespunde", altfel n-ar exista nici o posibilitate epistemologică de cunoaștere a lui Dumnezeu pentru a ne fi împlinite speranțele.⁷⁸ De aceea, el pur și simplu adoptă ideea

conștient decât colegul său de la Tübingen, Eberhard Jüngel, de resursele metaforei și analogiei" din moment ce scrierile sale despre Dumnezeu sunt "din plin antropomorfice". Veдеți, "Moltmann", p.6.

⁷⁸ CG, p.210. Fără o împlinire istorică a speranțelor credința în Dumnezeu poate fi privită ca o simplă ficțiune. Macquarrie vorbește despre o "patologie a speranței" care, după părerea sa, este rezultatul unei speranțe imaginative deconectată de la orice situație empirică. El crede că întrebarea referitoare la cum poate fi împlinită o speranță are o semnificație considerabilă pentru epistemologia noastră pentru că ea ridică o altă întrebare referitoare la cum poate fi falsificată o speranță. J. Macquarrie, *Christian Hope* (London/Oxford: Mowbray, 1978), pp.14-15. Alves

conform căreia trebuie să existe un anumit tip de corespondență între Dumnezeu și această lume. Însă, problema hermeneutică a lui Moltmann constă în faptul că dacă abordăm manifestarea economică a lui Dumnezeu în mod analogic, atunci sfârșim prin a indica o relație ne-istorică a lui Dumnezeu cu lumea, din moment ce realitatea sa nu poate reflecta realitatea lui Dumnezeu în mod perfect. Tocmai acest fapt îl determină pe Moltmann să recurgă la hermeneutica sa dialectică pentru a fi în stare să reformuleze parametrii epistemologici ai istoriei dezvoltate din relația lui Dumnezeu cu lumea noastră creată.

Vom analiza aici câteva dintre cele mai evidente urme divine lăsate în istoria creației Sale și vom evidenția modalitatea în care Moltmann le-a reformulat în cadrul său epistemologic generat de hermeneutica dialectică.

1.2.1. Istoria dialectică a învierii

Controversa modernă referitoare la înviere este preocupată de întrebarea dacă învierea este posibilă din punct de vedere istoric. Moltmann consideră că istoria modernă funcționează pe principiul analogiei din care se deduce că tot ceea ce se întâmplă în univers are efect paralel și în alte sfere sau circumstanțe (nimic din ceea ce se întâmplă nu rămâne izolat și unic). Dacă lucrurile stau astfel, atunci învierea nu ar fi avut loc de vreme ce acest eveniment nu se întâmplă și astăzi! În înțelegerea lui Moltmann, aceasta este o abordare *a priori* ne-istorică, o viziune grecească asupra lumii, care exclude orice

subliniază de asemenea că “viziunile despre viitor care nu sunt extrase din istorie sau care nu iau mișcarea de libertate ca fundament al lor, nu pot fi denumite speranță; ele sunt forme de alienare, iluzii care nu pot informa istoria datorită faptului că nu corespund cu modul de funcționare al libertății în lume”. R.A. Alves, *A Theology*, p.102.

forme de schimbări reale în istorie.⁷⁹ Cum ar trebui să înțelegem, atunci, punctul de legătură dintre istorie și înviere?

Moltmann critică abordarea alegorică a lui Bultmann referitoare la relatările despre înviere potrivit cărora “evenimentul de la Paște, învierea lui Hristos, nu este un eveniment istoric”, ci, în acest context, “singurul lucru care poate fi perceput a fi eveniment istoric este doar credința în învierea de Paște a primilor ucenici”.⁸⁰ Sigur, Moltmann nu neagă importanța credinței în relație cu evenimentul învierii de la Paște, dar, pentru el, acest eveniment este de asemenea unul istoric. Evenimentul învierii a avut loc într-un anumit spațiu din universul creat și într-un anumit timp, care înregistrează manifestarea puterii divine asupra materiei create.

Totuși, pentru Moltmann, evenimentul învierii, ca realitate istorică, nu trebuie abordat ca orice alt eveniment istoric, ci trebuie înțeles “doar prin *modus*-ul promisiunii”.⁸¹ Așa cum

⁷⁹Vedeți, *TH*, pp.175-182.

⁸⁰ Ibid., p.186. Moltmann explică faptul că abordarea alegorică nu este interesată “de evenimentele istorice accesibile care sunt relatate și care probabil au făcut necesare aceste relatări, ci ea examinează motivele kerigmatice care au dat formă acestor relatări și examinează locul lor în viața și conduita diverselor societăți”. Textele de Paște, de exemplu, se prezintă în primul rând ca o kerigma, ca o proclamarea făcută de către Biserică în credință și față de credință”. Vedeți, Ibid., p.183. Totuși, proclamarea kerigmatică a Evangheliei a fost atât metoda apostolică de a comunica manifestarea lui Dumnezeu în istorie cât și hermeneutica patristică. Vedeți referitor la acest subiect, T.F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), pp.56-74.

⁸¹ *TH*, p.190. Macquarrie susține că Moltmann este prea puțin critic atunci când acceptă “promisiunea”. Cel din urmă ia *modus*-ul promisiunii într-un sens prea mitologic și îl privește doar dintr-o perspectivă preferând această gramatică față de altele. Cel dintâi crede că, în ciuda tuturor aspectelor sale pozitive, preocuparea lui Moltmann față de nevoile promise și împlinite

Pannenberg, și anume un nou concept despre istorie. Moltmann explică:

Învierea lui Hristos trebuie să fie denumită 'istorică', nu datorită faptului că a avut loc în istoria altor categorii care pot oferi o cheie [hermeneutică], ci ea trebuie denumită 'istorică' deoarece, indicând calea către evenimentele viitoare, ea face istoria în care putem și trebuie să trăim. Este istorică, deoarece dezvăluie un viitor escatologic.⁸⁸

Prin urmare, analogia învierii nu trebuie să fie găsită în alte evenimente aici și acum, ci în învierea viitoare a noastră, a tuturor. Astfel, învierea nu trebuie să fie interpretată în lumina viziunii moderne asupra istoriei și a ceea ce este considerat a fi posibil. În schimb, folosind o hermeneutică dialectică, în înțelegerea lui Moltmann, trebuie să fie atestată atât o înviere viitoare, cât și una prezentă. *Astfel, potrivit lui Moltmann, "crența creștină în înviere nu este doar fundamentul transcendenței, ci și al imanenței acestei credințe, deoarece ea îl vede pe Dumnezeu transcendent ca fiind immanent în Isus și invers, pe Isus cel immanent ca fiind transcendent în Dumnezeu".*⁸⁹

Pentru a sumariza, învierea, ca o intervenție divină în economia salvării, nu poate să fie definită dogmatic apelând la o hermeneutică a analogiei. Ci, învierea, ca fapt istoric și escatologic, poate fi reformulată dogmatic doar în reperele hermeneuticii dialectice, ce facilitează dezbaterea epistemologică pe coordonatele sale prezent-viitoare. Totuși, Moltmann acceptă și folosirea unei hermeneutici analogice, dar doar în mod escatologic. Pentru că, până atunci, istoria noastră

cuprinde doar în mod parțial urmele învierii viitoare și poate fi exprimată doar printr-o hermeneutică dialectică.

Trei aspecte conceptuale ne atrag atenția aici. În primă instanță, referirea lui Moltmann la moartea și învierea lui Hristos este un reper hermeneutic central în cadrul său epistemologic. Prezent, Moltmann insistă asupra faptului că referirea pe care o facem la Hristos în demersul nostru dogmatic, face ca hermeneutica noastră teologică să fie valabilă și trinitară. *Deoarece, dincolo de revelația lui Dumnezeu în Hristos, hermeneutica noastră teologică este o imaginație vagă.*⁹⁰ În a doua instanță, în virtutea hermeneuticii sale adoptate, Moltmann subordonează, conceptual, creația cristologiei indicând către efectele retroactive și retrospective ale învierii lui Hristos în economia mântuirii. Acest aspect este făcut evident, de asemenea, în interpretarea sa referitoare la învierea lui Hristos, pe care o înțelege ca fiind un eveniment istoric *ex nihilo*.⁹¹ *Procedând astfel, el stabilește un cadru cristologic pentru definirea doctrinei despre creație, care este conturată, la rândul ei, printr-o gramatică teologică diferită.* În a treia instanță, și poate cea mai importantă, hermeneutica dialectică și cea analogică sunt aplicate alternativ în epistemologia lui Moltmann. El are într-adevăr dreptate să sublinieze sensul de transcendență imanentă (absență prezentă) a lui Dumnezeu folosind o hermeneutică dialectică. Totuși, limitele hermeneuticii sale sunt evidente, mai ales, în cazul în care se încearcă definirea identificării umane atât cu moartea, cât și cu învierea lui Hristos, o experiență pe care Moltmann o descrie printr-o hermeneutică analogică. Aceasta se datorează faptului

⁸⁸ Ibid., p.181.

⁸⁹ CG, p.169.

⁹⁰ Elementul central al cristologiei din epistemologia lui Moltmann va fi dezvoltat mai târziu în analiza noastră din această secțiune. Vedeți secțiune 1.3.

⁹¹ TH, p.303.

că, așa cum crede el, Hristos încorporează în El Însuși propria noastră istorie, astfel încât noi putem să devenim ca El. Evident, această unitate ontologică a noastră cu Hristos nu este la fel cu unitatea realizată escatologic, ci este doar un efect escatologic retroactiv. Ar trebui să menționăm din nou faptul că lui Moltmann îi lipsește simțul transcendenței reale a lui Hristos în special în definirea acestei experiențe. Nu trebuie să neglijăm faptul că Hristos, ca Dumnezeu adevărat, transcende totul, chiar și această experiență umană a identificării noastre cu El și, prin urmare, nu putem apela la hermeneutică analogică pentru a descrie această realitate. *Credem că pentru o descriere corectă a unei ontologii de acest fel, epistemologia creștină reclamă o gramatică antinomică.*

1.2.2. Istoria dialectică a timpului

O hermeneutică dialectică asemănătoare funcționează în teologia lui Moltmann și atunci când acesta ia în considerație tensiunea epistemologică dintre eternitate și timp. Alves subliniază foarte bine această tensiune când precizează că:

“Diferența calitativă infinită dintre timp și eternitate” reprezintă golul *ex nihilo* care ne separă pe noi de viitorul lui Dumnezeu, care este întotdeauna enigmatic, întotdeauna orientat spre înainte, niciodată prezent, niciodată istorie, întotdeauna acțiune, niciodată ființă, doar perceput prin proclamarea cuvântului.⁹²

În această fază a analizei noastre, preocuparea este orientată spre modul în care Moltmann descrie conexiunea dintre eternitate și timp în contextul în care evaluăm manifestarea economică (temporală) a lui Dumnezeu ce este etern

⁹² R.A. Alves, *A Theology*, p.61.

(atemporal). Aici, din nou, Moltmann recurge la forma dialectică a hermeneuticii sale pentru a descrie acest punct de legătură între eternitatea lui Dumnezeu și timpul nostru finit.

Schuurman crede că, în teologia lui Moltmann, escatologia (cu rezonanța sa eternă) reprezintă “punctul esențial de referință din care trebuie privite toate ordinele sociale”.⁹³ Într-adevăr, o asemenea perspectivă proiectează o lumină diferită asupra experienței noastre referitoare la timp. Însă, Moltmann susține că pot să apară probleme suplimentare atunci când escatologia este conectată, în mod epistemologic, fie la timp, fie la eternitate. Mai întâi, reducând escatologia la timp în contextul istoriei mântuirii noastre, Moltmann argumentează că escatologia poate fi desființată în întregime dacă ajunge să fie subordonată *chronos*-ului, “puterii efemerității”.⁹⁴ În acest caz temporalitatea ar putea fi considerată esența escatologiei.

În altă ordine de idei, dacă “escatonul înseamnă eternitate și nu sfârșitul timpului, atunci escatologia nu mai are nimic de-a face cu viitorul”, pentru că “nu istoria pune capăt escatologiei, ci escatologia pune capăt istoriei”.⁹⁵

De aceea, Moltmann consideră că aici nu este vorba despre tensiunea dintre prezent și viitor, despre “acum deja” și “nu

⁹³ D.J. Schuurman, *Creation, Eschaton, and Ethics: The Ethical Significance of the Creation-Eschaton Relation in the Thought of Emil Brunner and Jürgen Moltmann* (New York/London: Peter Lang, 1991), p.80.

⁹⁴ COG, p.13.

⁹⁵ Ibid, pp.13-14. În mod tradițional, teologiile dogmatice împărtășesc o “înțelegere protologică asupra creației” în timp ce Moltmann a transformat-o într-o “înțelegere escatologică a creației”. Vedeti, de asemenea, D.J. Schuurman, *Creation*, p.83.

încă”, ci este tensiunea dintre eternitate și timp în trecut. Moltmann respinge interpretarea lui Barth, referitoare la escatologia transcendentă a eternității, care consideră că “escatologia nu este interesată de întrebarea legată de condiția istorică finală”.⁹⁶ Citându-l pe Barth, Moltmann subliniază faptul că, urmând această hermeneutică, cineva poate ajunge să spună că:

Ajungem la final nu traversând liniile longitudinale ale istoriei până la capătul lor, ci ridicând peste tot în istorie linii perpendiculare. Aceasta înseamnă că, exact după cum fiecare moment este la fel de apropiat de starea inițială și de Cădere, în același fel, fiecare moment este la fel de apropiat de final. În acest sens, fiecare moment este, în același timp și ultimul.⁹⁷

⁹⁶ COG, p.16. Atât Alves, cât și Pannenberg interpretează dialectica lui Moltmann ca pe o “întoarcere la 90 de grade a ideei de transcendență din teologia timpurie a lui Barth”. R.A. Alves, *A Theology*, p.61; W. Pannenberg, *Christian Spirituality and Sacramental Community* (Philadelphia: Westminster, 1983), p.51; vedeți de asemenea, L.B. Gilkey, *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History* (New York: Seabury, 1976), pp.229-230.

⁹⁷ COG, p.16. Ca și Kant, Barth fiind de asemenea marcat de idealismul german, folosește știința pentru a deschide calea credinței. W.J. Hill, argumentează că trăsătura dominantă a viziunii despre idealismul german este “o înțelegere a realității așa cum este ea modelată pe structura conștiinței umane – ideea. Dacă ar fi să spunem în mod simplu, realitatea este în cele din urmă văzută nu în categoriile Ființei, ci în cele ale Duhului”. Conform ultimelor categorii, realitatea este înțeleasă ca “un dinamism bipolar între conștiința infinită și cea finită; ea tinde să reducă materia și caracterul trupesc la acțiunile duhului și să sublinieze caracteristicile precum realitatea, temporalitatea și devenirea. Vedeți, W.J. Hill, *The Three*, p.114. Pentru discuția referitoare la influența filozofiei lui Kant asupra lui Barth, vedeți următoarele, S. Fisher, *Revelatory Positivism?: Barth's earliest Theology and the Marburg School* (Oxford: Oxford University

Press, 1988), pp.170-211; G.S. Hendry, “The Transcendental Method in the Theology of Karl Barth”, *SJT* 37/2 (1984), pp.213-227.

De aceea, Moltmann consideră că perspectiva hermeneutică a lui Bultmann asupra escatologiei nu este corespunzătoare, deoarece, pentru cel din urmă, escatologia nu este altceva decât un “moment etern”, care este plasat la rubrica “dovezi antropologice” și “interpretează afirmațiile escatologice ale Bibliei în mod existențial”.⁹⁸ Potrivit lui Bultmann, “dacă ființa umană autentică este o existență în care ne depășim pe noi înșine și suntem responsabili pentru noi înșine, existența autentică include și o deschidere față de viitor, sau libertatea care devine eveniment în fiecare prezent nou”.⁹⁹ O asemenea perspectivă epistemologică ar considera că sfârșitul istoriei nu trebuie să fie interpretat în sens temporal, ci în sens existențial. Moltmann respinge această interpretare existențială a lui Bultmann referitoare la escatologie. El susține că hermeneutica escatologică a lui Bultmann este într-adevăr “corectă prin faptul că se concentrează asupra existenței noastre individuale, dar nu este de nici un ajutor atunci când este vorba de istoria întregii lumi și istoria naturii”. Deoarece, după cum argumentează Moltmann, “înlocuirea istoriei lumii cu istoricitatea existenței nu conduce la dispariția celei dintâi”.¹⁰⁰

Prin urmare, introducând o înțelegere dialectică asupra timpului, Moltmann crede că “prin așteptare (*expectatio*) mintea umană face ca viitorul să devină prezent”, în timp ce “prin amintire (*memoria*) mintea umană face ca trecutul să devină prezent”.¹⁰¹ Pe de o parte, scurgerea timpului este inversată în epistemologia lui Moltmann: timpul se scurge din

⁹⁸ COG, p.19.

⁹⁹ R. Bultmann, *The New Testament and Mythology and other Basic Writings*, trad. de S.M. Ogden (Philadelphia: Fortress Press, 1984), p. 157.

¹⁰⁰ COG, p.20.

¹⁰¹ Ibid., p.287.

viitorul lui Dumnezeu spre noi. Pe de altă parte, el susține că în mintea umană, prin acest sistem hermeneutic dialectic, trecutul și viitorul sunt în mod simultan prezente. Astfel, Moltmann inaugurează o nouă hermeneutică, un mod de a ‘face din prezent ceea ce este absent’. Moltmann denumește această simultaneitate fragmentată a timpului și a eternității “*eternitatea relativă*” și o consideră un atribut esențial al eternității. Iar “simultaneitatea universală” este, pentru Moltmann, “eternitatea absolută” care reprezintă o “completare a timpului”.¹⁰²

Atunci, *eternitatea prezentă în timp*, într-o asemenea hermeneutică, nu este nimic altceva decât “cealaltă față a prezentului” și este percepută nu doar în simultaneitatea relativă, “ci și în experiența profundă a *momentului*”. Deoarece, în accepțiunea lui Moltmann, “prezentul ca un reper în timp și prezentul ca o simultaneitate a timpului sunt depășite

¹⁰² Ibid. Augustin face o distincție clară, fundamentată metafizic, între timp și eternitate. Pentru o viziune concisă asupra acestui subiect, vedeți B.E. Daley, *The Hope of the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p.131. Augustin argumentează că relația dintre timp și eternitate poate fi văzută din trei perspective diferite. În prima perspectivă, timpul este o entitate creată care va fi finalizată în ultima zi. Astfel, timpul este în mod radical diferit de eternitate. Vedeți, *Confessions*, Book 11, Ch.13; în A.C. Outler (ed.), *Augustine: Confessions and Enchiridion*, Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1955), pp. 253-254. În a doua perspectivă, Isus Hristos este considerat drept mijlocitor între timp și eternitate. Evenimentele nașterii, vieții, morții și învierii Sale scot la iveală scopurile eterne ale lui Dumnezeu în lumea noastră. Vedeți, *Homilies on the Gospel of John* 23.13. În a treia perspectivă, Augustin crede că prin pocăință, pe care el o denumește “prima înviere” ființele umane pot experimenta eternitatea lui Dumnezeu care se manifestă prin Hristos. Vedeți *The City of God* 20.9. În lumina descoperirilor de mai sus este ciudat să vedem efortul lui Moltmann de a crea o legătură epistemologică între timp și eternitate nu pe baza lucrării lui Hristos, ci pe baza capacității umane de a-și aminti și de a anticipa.

de experiența prezentului cu sens de *kairos*, ce indică ‘timpul potrivit’, ‘ocazia favorabilă’, ‘șansa unică’ după care nu umează niciodată o ‘a doua șansă’”.¹⁰³ Moltmann susține argumentul său astfel:

Când Isus declară că Împărăția lui Dumnezeu este ‘aproape’, El nu privește viitorul în sens temporal; El privește la cerul prezentului. Împărăția nu ‘vine’ din viitor în prezent. Ea vine din cer pe pământ, după cum ne spune și Rugăciunea *Tatăl nostru*.¹⁰⁴

Prin urmare, confruntarea epistemologică dintre timp și eternitate poate găsi o rezolvare conceptuală, potrivit lui Moltmann, dacă este privită printr-o hermeneutică dialectică, din care rezultă doar un singur timp: prezentul. Desigur, cineva ar putea să ridice întrebarea dacă într-o asemenea perspectivă epistemologică *Teologia speranței* ar mai avea vreun sens, câtă vreme speranța este legată esențial de viitor, iar nu de prezent. Moltmann este conștient de implicația semantică a conceptului său despre prezent și precizează că:

Escatologia conturată aici se acordează cu Teologia speranței prin faptul că începe de la un concept al viitorului care nici nu permite istoriei ‘să-și urmeze cursul’ astfel încât să înghită orice escatologie, nici nu permite eternității care este mereu prezentă să pună capăt veunei manifestări istorice. Escatonul

¹⁰³ COG, p.290.

¹⁰⁴ Ibid., p.13. Înțelegerea lui Augustin este că Dumnezeu stăpânește asupra timpului din eternitate nu prin intervenția Lui în timp. El scrie astfel: “Tu Doamne nu precezi timpul fiind în timp (*tempore*): altfel Tu n-ai putea precede toate timpurile. Ci Tu precezi toate timpurile trecute în sublimul unui prezent, totdeauna, etern. *Confessions*, Book XI, Ch.15-16. În schimb, hermeneutica lui Moltmann redă mult mai fidel manifestarea eternă a lui Dumnezeu în timp, de vreme ce, după opinia lui, intervenția Lui în timp are ca efect și o transformare a timpului.

nu este nici viitorul timpului, nici eternitatea fără timp. Este venirea și sosirea lui Dumnezeu.¹⁰⁵

Moltmann crede că *Dumnezeul speranței* este El Însuși, *Dumnezeul care vine*, și anume parusia venirii lui Hristos în glorie.¹⁰⁶ A traduce parusia ca ‘venirea din nou’ sau ‘a doua venire’ este greșit, potrivit lui Moltmann, deoarece aceasta ar presupune o absență temporară a eternității lui Dumnezeu. Dimpotrivă, el identifică două caracteristici ale viitorului: “*futurum*”, ce indică viitorul care “va fi” și “*adventus*”, ce indică viitorul care “vine”.¹⁰⁷ *Futurum* reprezintă ceea ce evidențiază tendințele prezentului și de aceea poate fi calculat prin extrapolare făcută din trecut și din viitor. Iar *adventus* semnifică introducerea a ceva radical nou, care nu este încă inclus, nici măcar potențial, în prezent și nu poate fi cunoscut decât prin anticiparea viitorului. Din această hermeneutică rezultă că Dumnezeu care vine este *adventus*, evenimentul escatologic care are un efect pozitiv asupra prezentului, și care, de asemenea, deschide noi categorii ontologice pentru escatologie. Bauckham subliniază, corect, faptul că: ‘această noțiune a anticipării protejează în același timp inițiativa lui Dumnezeu în prezent la fel ca și *escatonul* și transcendența

¹⁰⁵ COG, p.22. În ceea ce privește necesitatea de a rupe această continuitate între istorie și escatologie, pe care se bazează progresivismul istoric, Moltmann este pe deplin de acord cu Barth și cu Bultmann. Totuși, Moltmann respinge “teologii dialectici” care interpretează escatologia drept prezența supra-temporală a eternității și care influențează timpul fără să pătrundă în el”. Procedând astfel, el privește la răscumpărarea istoriei care cere “ca escatologicul să fie perceput atât ca viitor (spre deosebire de teologia dialectică) și ca transcendent (spre deosebire de progresivism)”. R. Bauckham, “Time and Eternity” în R. Bauckham (ed.), *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann*, (Edinburgh: T&T Clark, 1999), p.157.

¹⁰⁶ Vedeti, Ibid., p.25.

¹⁰⁷ Ibid. Vedeti de asemenea, Bauckham, *Moltmann*, pp.43-45.

viitorului escatologic dincolo de toate corespondențele sale relative din istorie’.¹⁰⁸

După cum am afirmat mai sus, hermeneutica dialectică a lui Moltmann a fost dezvoltată dincolo de limitele sale anterioare. *Fără să fie conștient de noua gramatică epistemologică ce a început să opereze în discursul său teologic, Moltmann este în stare aici să sublinieze nu numai antiteza dintre eternitate și timp, ci și sinteza dintre ele.* Totuși, din moment ce dialectica hegeliană contrastează teza înainte de a ajunge la o rezolvare prin sinteză, am putea foarte bine să ne întrebăm dacă hermeneutica dialectică a lui Moltmann ajunge la aceeași tip de sinteză: să transforme contrastele într-o nouă uniune a doi opuși. *Pe lângă alte limite înguste ale unei hermeneutici dialectice care funcționează într-o realitate în care operează paradoxuri precum cele reprezentate de timp și eternitate, mai adăugăm aici și necesitatea de a descoperi o nouă gramatică teologică, ce permite reformularea în limbaj a unor noțiuni contrastante, exprimând în mod egal atât unitatea lor ontologică și funcțională, cat și diferența de esență și dimensiuni dintre ele (așa cum sunt transcendența și imanența lui Dumnezeu ca Trinitate pe care le analizăm aici).* Aceasta ne poate conduce la suplimentarea hermeneuticii dialectice a lui Moltmann cu alți parametri, care pot accentua dinamica antinomică a relațiilor dintre Dumnezeu și lumea noastră creată.

1.2.3. Istoria dialectică a dragostei lui Dumnezeu

Pentru Moltmann, istoria trinitară a lui Dumnezeu pe care o dezvoltă cu lumea creată este o istorie generată de dragostea

¹⁰⁸ R. Bauckham, *Moltmann*, p.45.

Sa.¹⁰⁹ Dragostea lui Dumnezeu este atât teritoriul ontologic al creației Sale (cadru în care lumea este creată), precum și dovada relațiilor Sale perihoretice cu lumea (cadru în care lumea creată are părtășie cu Dumnezeu). Moltmann susține că istoria lui Dumnezeu, ‘țesută’ în lume, este posibilă datorită dragostei Sale pentru lume. Totuși, Moltmann sugerează că dragostea lui Dumnezeu pentru lume trebuie de asemenea să fie percepută ca o relație dialectică. Din moment ce dragostea Sa în cadrul Trinității imanente este exprimată diferit față de dragostea Sa pentru lume, această realitate trebuie să fie de asemenea reflectată prin limbaj. Moltmann argumentează că dragostea trinitară lăuntrică, dintre Persoanele divine, trebuie să fie exprimată în mod analogic, deoarece, în acest caz, cel Preaiubit are aceeași natură ca Cel care iubește. În schimb, dragostea lui Dumnezeu pentru lume nu poate fi exprimată printr-o gramatică analogică, deoarece, în acest caz, cel iubit este total diferit prin natura sa de Cel care iubește. Astfel, Moltmann ne îndrumă să credem că ar trebui să verbalizăm acest aspect în mod dialectic. Siu-Kwong Tang consideră că Moltmann nu explică modul în care *opus trinitatis ad intra* determină *opus trinitatis ad extra*.¹¹⁰ Totuși, cel dintâi nu reușește să surprindă o parte importantă a hermeneuticii teologice a lui Moltmann, din moment ce, pentru cel din urmă,

determinarea și relația reciprocă dintre Trinitatea imanentă și Trinitatea economică devin evidente prin gramatica dragostei. Evident, potrivit hermeneuticii lui Moltmann, Dumnezeu nu poate să iasă din Sine Însuși în mod direct pentru a iubi pe cineva din sfera creației Sale. Ci, El face acest lucru, în mod indirect, printr-un act de retragere în El Însuși ca un act de limitare de Sine.¹¹¹ Astfel, în discursul teologic al lui Moltmann umilirea de Sine a lui Dumnezeu este cea care are întâietate față de actul Său din creație și indică atât limitarea lui Dumnezeu, cât și delimitarea Sa în relație cu lumea noastră creată.¹¹² Aceasta este, potrivit lui Moltmann, singura cale de a exprima manifestarea dragostei lui Dumnezeu pentru lumea noastră. Doar într-o asemenea gramatică dialectică perihoretică referitoare la relația de dragoste a lui Dumnezeu pentru lume putem exprima “dragostea creativă” a lui Dumnezeu. După cum spunea și Moltmann: “Dragostea creativă a lui Dumnezeu este ancorată în dragostea Sa umilă, care se umilește pe Sine”.¹¹³ Moltmann susține că doar într-un asemenea cadru conceptual definit de dragostea Sa creativă putem înțelege modul în care Dumnezeu începe să-și restrângă puterea și prezența, astfel încât creația să poată să aibă loc și să continue să existe.

Potrivit lui Moltmann, dragostea lui Dumnezeu este și o “dragoste care suferă”, o iubire prin care Dumnezeu se retrage din El Însuși în El Însuși pentru a face loc pentru celălalt, care nu este Dumnezeu.¹¹⁴ În acest mod, Dumnezeu nu numai că face loc pentru existența lumii, dar El intră și în lume, realizând propria Sa istorie împletită cu cea a lumii. În viziunea lui

¹⁰⁹ Vedeti, *TKG*, pp.111ff.

¹¹⁰ S.K. Tang, *God's History in the Theology of Jürgen Moltmann* (Bern: Peter Lang, 1996), p.141. Într-adevăr, Moltmann ajunge aproape de a transforma Trinitatea imanentă în Trinitate economică. Totuși, după cum se exprimă Kasper, “în afirmația că Trinitatea imanentă este Trinitatea economică, sensul cuvântului “este” nu este cel al unei tautologii goale, precum A=A. Nu vorbim despre o identitate statică. Mai degrabă, cuvântul “este” trebuie înțeles în sensul unui eveniment istoric. Poate ar fi mai bine să spunem că Trinitatea imanentă devine Trinitatea economică, pentru că “este” indică o prezență istorică nederivabilă, liberă, plăcută a Trinității imanente în economia mântuirii”. W. Kasper, *The God of Jesus*, p.276.

¹¹¹ *TKG*, pp.108ff.

¹¹² Vedeti, *GC*, pp.86ff.

¹¹³ *Ibid.*, p.88.

¹¹⁴ *GC*, p.91.

Moltmann, punctul culminant al dragostei lui Dumnezeu care suferă este atins prin moartea lui Isus pe cruce unde Dumnezeu se asociază ontologic cu lumea care este în suferință.¹¹⁵

După cum am observat în această secțiune, *parametrii epistemologici ai lui Moltmann ce au fost redați în urma unei hermeneutici dialectice zdruncină polul cvasi-subiectiv al teologiei catafatice afirmând antiteza sa: o gramatică negativă*. Totuși, pentru Moltmann, echilibrul dintre o gramatică pozitivă și una negativă este greu de menținut, deoarece, pentru el, ‘principiul’ manifestării lui Dumnezeu în lume este descris fie în antiteză, și anume dragostea lui Dumnezeu pentru Sine Însuși este diferită de dragostea Sa pentru lume, fie prin sinteză: natura lui Dumnezeu este, într-o anumită măsură, în mod ontologic legată de lumea noastră.¹¹⁶ Din nou, *nevoia pentru o gramatică antinomică devine evidentă în acest context unde discursul teologic despre*

¹¹⁵ Vedeți, CG, pp.204f. În înțelegerea lui Conyers, Dumnezeu, de asemenea, “suferă oferindu-Și Fiul la condamnare și la moarte, pentru cei asupriți, disprețuiți și pentru cei care mor în această lume (aceasta este pasiunea Sa) și El face ca această cauză, care este a lor, să devină cauză Lui (aceasta este reabilitarea oferită de El)”. A.J. Conyers, *God, Hope, and History: Jürgen Moltmann and the Christian Concept of History* (Macon: Mercer University Press, 1988), p.103. Desigur, o asemenea înțelegere a identificării lui Dumnezeu cu lumea care se află în suferință cere explicații suplimentare deoarece, potrivit lui Moltmann și lui Conyers, Dumnezeu riscă să-Și abandoneze propriile scopuri, să se abandoneze pe Sine Însuși, în planul Său de mântuire. Ideea unui Dumnezeu care suferă este de asemenea menționată de Origen în tratatul său “Against Celsus”. Origen declară că Isus, în timp ce suferea, nu a primit nici un ajutor de la Tatăl sau nu a fost în stare să se ajute singur. Origen a răspuns că era spre “binele omenirii ca El să moară în locul lor și să sufere loviturile de bici datorită condamnării Sale”. Vedeți Origen, *Contra Celsum*, Book I, Ch. LIV.

¹¹⁶ Vedeți Capitolul II, secțiunea 1.3 din această parte a lucrării pentru o dovadă ontologică a manifestării lui Dumnezeu în economie.

manifestarea lui Dumnezeu în economie cere un nou cod lexical, care poate facilita o structură epistemologică în care uniunea și diferențierea sunt subliniate în mod egal.

Fiindcă unitatea și diferențierea ontologică a lui Dumnezeu cu lumea noastră a fost demonstrată în Hristos prin întruparea Lui, ne întoarcem acum la această realitate pentru a vedea cum funcționează hermeneutica dialectică a lui Moltmann în manifestarea economică a lui Hristos.

1.3. Dialectica și evenimentul Hristos

Evenimentul Hristos, ca un eveniment al promisiunii divine, potrivit cuvintelor lui Moltmann, este în mod esențial “reprezentat de învierea și moartea lui Hristos”.¹¹⁷ În aceeași ordine de idei, în cartea sa, *Theology of Hope*, Moltmann susține că semnificația escatologică a învierii lui Isus ocupă un loc central în teologia creștină, deoarece speranța creștină se bazează pe dinamica învierii.¹¹⁸ Iar, în *The Crucified God*, el pretinde că “*theologia crucis*” este “semnătura esențială pentru validitatea teologiei creștine”.¹¹⁹ Așa cum observă Moltmann: “crucea este testul pentru orice merită să fie numit creștin”.¹²⁰ Dacă, într-adevăr, crucea și învierea reprezintă pivotul hermeneutic și ontologic al epistemologiei și, respectiv, al vieții creștine, cum ar trebui, atunci, să ne explicăm legătura conceptuală dintre aceste două puncte focale ale teologiei lui Moltmann?

¹¹⁷ TH, p.225.

¹¹⁸ Vedeți, Ibid., pp.84f.

¹¹⁹ CG, p.301.

¹²⁰ Ibid., p.7.

Desigur, Moltmann a fost criticat pentru lipsa sa de consecvență în cărțile sale menționate mai sus, care mai degrabă par a fi separate prin conținutul lor, lipsindu-le orice legătură logică și doctrinală. După cum indică Bauckham:

Dialectica crucii și învierii semnifică faptul că crucea și învierea lui Isus sunt total opuse: moartea și viața, absența lui Dumnezeu și prezența lui Dumnezeu, abandonarea de către Dumnezeu și slava lui Dumnezeu.¹²¹

Prin urmare, Moltmann este acuzat, deși discutabil, de neglijarea unității dintre cruce și înviere în evenimentul Hristos. Moltmann argumentează că unitatea este identificată în câteva elemente regăsite în ambele manifestări ale lui Hristos făcute la cruce și prin înviere. Pe de-o parte, Isus cel crucificat și înviat sunt unul și același, chiar și în această contradicție epistemologică. Prin urmare, cele două teme ale învierii și crucificării trebuie să fie privite ca două aspecte ale aceleiași realități.¹²² Pe de altă parte, Moltmann susține că crucea și învierea pot fi ținute împreună în această tensiune

¹²¹ R. Bauckham, "Theodicy from Ivan Karamazov to Moltmann", *Modern Theology*, 4 (1987), p.90.

¹²² Vedeți, CG, p.204. Alves crede că "există un 'gol' [epistemologic] între cruce și înviere care poate fi traversat doar printr-o [referință la] actul de 'creatio ex nihilo', un act, care totuși nu devine niciodată istorie și care ne este făcut prezent doar în forma promisiunii". El explică faptul că relația dintre cruce și înviere trebuie văzută prin faptul că "lumea transcendentă a învierii promite să depășească 'apropierea' lumii experienței, a crucii, a morții". Astfel, învierea neagă realitatea crucii și crează o lume nouă a împlinirii. R.A. Alves, *A Theology*, p.62. Totuși, Moltmann nu susține o asemenea viziune: pentru el, Dumnezeu este în mod ontologic prezent de ambele părți ale acestui "gol". Pentru mai multe detalii referitoare la acest subiect, vedeți Partea II, Cap.II, 1.3 din această carte.

epistemologică, de vreme ce niciuna nu o anulează pe cealaltă. Într-un asemenea cadru epistemologic:

Atunci, crucea și învierea sunt doar două moduri de existență care aparțin persoanei Sale unice, eterne și neschimbate în Sine însăși. Atunci, moartea sa pământească și viața Sa după înviere devin relative față de substanța persoanei Sale, care, ar sta, în ea însăși dincolo de moarte și de viață.... Atunci, învierea nici nu poate fi redusă la cruce, ca să-și arate semnificația, nici crucea nu poate fi redusă la înviere, ca fiind premergătoare acesteia. Este în mod formal o întrebare referitoare la identitatea dialectică, ce există doar prin contradicție și a unei dialectici care există prin identitate.¹²³

Astfel, potrivit lui Moltmann, tensiunea conceptuală dintre cruce și înviere generează o gramatică dialectică, singura ce poate reda într-un limbaj fidel elementele esențiale legate de această revelație divină. În consecință, crucea și învierea pot fi văzute ca "opoziția dintre realitatea care [pe de o parte] nu corespunde lui Dumnezeu", și anume "lumea supusă păcatului, suferinței și morții", și, pe de altă parte, "realitatea care corespunde lui Dumnezeu", și anume "o nouă creație în care locuiește prezența lui Dumnezeu și care-I reflectă slava".¹²⁴ Bauckham evaluează această hermeneutică dialectică a lui Moltmann făcând următoarele precizări:

Dumnezeul promisiunii răscumpără lumea contrazicând-o și transformând contradicția, și anume, el confruntă lumea aflată în necredință și abandonare cu promisiunea neprihănirii și a prezenței divine și transformă contradicția recreând lumea pentru a fi în acord cu promisiunea. Această dialectică a promisiunii, la rândul său, dă naștere unei dialectici a

¹²³ TH, p.200.

¹²⁴ R. Bauckham, "Theodicy", p.92.

Astfel, cerința pentru o reexaminare a gramaticii noastre teologice devine esențială, deoarece o alcătuire catafatică pură nu reflectă just manifestarea economică a lui Dumnezeu în Hristos. McGrath, de exemplu, surprinde esența hermeneuticii dialectice apreciind, în mod corect, faptul că “este posibil ca Moltmann să dorească să exprime astfel ideea rezolvării dialecticii, care nu poate fi rezolvată, dintre ‘existență’ și ‘non-existență’ prin accentuarea învierii celui care a fost crucificat”.¹²⁶ Totuși, gramatica dialectică a lui Moltmann este incompletă, de vreme ce evenimentul Hristos este portretizat, într-un asemenea cod lexical, ca fiind un eveniment cu dublă negație. Ceea ce înseamnă că atât crucea lui Isus, cât și învierea Lui sunt structurate în mod dialectic pentru a arăta negarea de Sine a lui Dumnezeu.¹²⁷ După cum vom încerca să arătăm, o asemenea gramatică epistemologică dă naștere unei structuri paradoxale în cadrul epistemic a lui Moltmann.

¹²⁵ Ibid., p.90. Chopp, la rândul său, pare să rateze semnificația acestei antiteze dintre Dumnezeu și lume din moment ce găsește o contradicție în faptul că “teologia, în lucrarea lui Moltmann, interpretează obiectiv narațiunile despre Dumnezeu în timp ce revelează în mod formal contradicția dintre Dumnezeu și lume”. R.S. Chopp, *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies* (New York: Orbis, 1986), pp.102, 106.

¹²⁶ A.E. McGrath, *The Making of Modern German Christology: From the Enlightenment to Pannenberg* (Oxford: Blackwell, 1986), p.191.

¹²⁷ Moltmann folosește conceptul hegelian al ‘negării negației’. Potrivit lui Hegel, acest concept semnifică subsumarea contradicției primei negații. G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, trad. de A.V. Miller (London: George Allen & Unwin, 1969), p.835.

1.3.1. Paradoxul crucii

Când analizăm codul dialectic al crucii lui Hristos, descoperim un anumit paradox epistemologic, precum și o dilemă ontologică în teologia lui Moltmann.

A. Paradoxul epistemologic

Potrivit lui Moltmann, “divinitatea lui Dumnezeu este revelată prin paradoxul crucii”.¹²⁸ Pentru el, evenimentul de la cruce include o gramatică dialectică, ce poate reda prin limbaj o realitate care, la rândul ei, este inclusă în hegemonia principiului “analogul este cunoscut prin ce nu este analog”. Iar, acesta se află în contradicție clară cu hermeneutica analogică, potrivit căreia “analogul este cunoscut prin ceea ce este analog”.¹²⁹ Evident, aplicând principiul analogic, cineva

¹²⁸ CG, p.27. Braaten respinge înțelegerea lui Moltmann referitoare la “Dumnezeul crucificat” datorită, în special, a trei motive. 1) Nu explică doctrina răscumpărării, care este susținută de teologii clasici ce au jucat un rol esențial în formarea și conturarea epistemologică a acestei doctrine. În sensul acesta, se pare că, dialogul lui Moltmann cu Irenaeus, Origen, Athanasius, Augustin, Anselm, Abelard este absent. 2) Nu explică rolul Duhului Sfânt în evenimentul crucii: “în timp ce relațiile dintre Tatăl și Fiul sunt exprimate prin evenimentul crucii, Duhul Sfânt se află într-o călătorie gratuită”. 3) Nu explică modul în care Dumnezeu Tatăl suferă și moare cu Isus pe cruce. Se pare că Moltmann folosește termenul Dumnezeu pentru Isus și astfel face ca gramatica trinitară să devină confuză. Vedeti, C.E. Braaten, “A Trinitarian Theology of the Cross” în *Journal of Religion* 56 (1976), pp.113-121. Vedeti de asemenea, D.G. Attfield, “Can God be Crucified?” în *SJT* 30 (1977), pp.47-57. Într-adevăr, gramatica trinitară nu este foarte bine dezvoltată în cartea lui Moltmann *The Crucified God*. Totuși, Braaten ratează faptul că Moltmann dezvoltă aici o gramatică dialectică a crucii, care are de-a face atât cu absența, cât și cu prezența lui Dumnezeu din evenimentul crucii.

¹²⁹ Ibid., p.26.

nu poate să cunoască ceva fără o afinitate ontologică față de acel ceva. Moltmann consideră că există ceva adevăr în acest cadru epistemic, dar că o astfel de hermeneutică dezvoltă, în final, un discurs teologic într-un 'cerc închis', în care Dumnezeu poate fi cunoscut doar de cei neprihăniți. De aceea, potrivit lui Moltmann, *epistemologia creștină reclamă o hermeneutică dialectică, potrivit căreia lucrurile sunt revelate prin opuzii lor*. După cum comentează el, "principiul epistemic al teologiei crucii nu poate fi altul decât principiul dialectic prin care divinitatea lui Dumnezeu este revelată prin paradoxul crucii".¹³⁰

Oricum, ar trebui să notăm faptul că această noțiune formală a 'revelației prin realități contrare' trebuie să fie interpretată, în primă instanță, ca pe o metodă epistemică a crucii. Bauckham explică:

Înțelegerea lui Moltmann referitoare la cruce ca solidaritate divină cu cei păcătoși și cu cei părăsiți de Dumnezeu nu implică faptul că prezența lui Dumnezeu la cruce reduce negativismul ei deplin, nici nu permite ca negativismul deplin al crucii să reducă prezența lui Dumnezeu în ea. De aici, insistența sa asupra limbajului contradicției: Dumnezeu este prezent în propria Sa contradicție.¹³¹

Dacă acest lucru este adevărat, atunci ne este oferită aici o nouă gramatică epistemică, ce funcționează pe baza principiului contradicției, ceea ce coincide cu propunerea noastră de a apela la o hermeneutică antinomică atunci când încercăm să descriem manifestarea Trinității divine în economie. Potrivit lui Bauckham, acesta este un gen de

¹³⁰ Ibid., p.27. Moltmann împrumută cuvintele lui Hipocrate și ale lui Schelling drept ilustrații ale acestui principiu epistemic.

¹³¹ R. Bauckham, "Theodicy", p.93.

gramatică epistemică ce afirmă atât prezența lui Dumnezeu, cât și absența Lui pe cruce. Acest apogeu conceptual are o importanță semnificativă pentru epistemologia creștină, deoarece, din moment ce Luther a înțeles că Dumnezeu suferind pe cruce este Dumnezeu puterii și slavei, Moltmann a înțeles că suferința și crucea sunt contradicția puterii și slavei divine. Cum ar trebui să exprimăm prin limbaj o asemenea contradicție conceptuală a două presupuneri opuse despre același fapt, care pare să fie adevărat în sine însuși?

Moltmann susține că printr-o hermeneutică dialectică putem afirma că Dumnezeu își ascunde slava și puterea pentru a fi un Dumnezeu ascuns, care poate fi recunoscut doar prin umilința și rușinea crucii. Cu alte cuvinte, crucea semnifică opusul lui Dumnezeu, cu toate că Hristos, experimentând abandonarea Tatălui pe cruce, nu este nimic altceva decât Dumnezeu. Iar acesta este exact paradoxul epistemic al crucii: Dumnezeu împotriva lui Dumnezeu.¹³² Aceasta demonstrează că printr-o hermeneutică dialectică discursul nostru teologic sfârșește fie unificând, fie contrazicând o realitate antinomică.

Totuși, Moltmann folosește această hermeneutică dialectică a crucii pentru a indica faptul că o persoană nu poate înțelege

¹³² CG, p.152. Conyers are o perspectivă puțin diferită referitoare la acest subiect. El susține că moartea lui Isus pe cruce este văzută ca o "contradicție a însăși relației și convingerii personale pe care Isus își bazase lucrarea", și anume, relația Sa cu Dumnezeu pe care-L numea "Tatăl Meu". În consecință, potrivit lui Conyers, moartea lui Isus "a reprezentat nu pur și simplu moartea Sa personală, o moarte care trebuie admirată deoarece în urma ei cineva devine erou sau martir al unei cauze care va merge mai departe: moartea Sa reprezenta "moartea cauzei Sale". În acest context, moartea lui Isus poate fi văzută ca pe o abandonare din partea lui Dumnezeu și ca ceva care a avut loc, în ultimă instanță, între Isus și Dumnezeu. A.J. Conyers, *God*, pp.102-103.

evenimentul crucii folosind doar o simplă noțiune despre Dumnezeu (*esse simplex*).¹³³ El observă că:

[...] ceea ce s-a întâmplat pe cruce a fost un eveniment între Dumnezeu și Dumnezeu. A fost o separare profundă care a avut loc în Dumnezeu Însuși, o separare care a avut loc prin faptul că Dumnezeu L-a abandonat pe Dumnezeu și S-a contrazis pe Sine Însuși și, în același timp, a fost o unitate în Dumnezeu, prin faptul că Dumnezeu a fost în comuniune cu Dumnezeu, Își corespunde Lui Însuși. În acest caz formula [epistemologică] trebuie structurată într-un mod paradoxal: Dumnezeu a murit moartea celor nelegiuți pe cruce și totuși, nu a murit. Dumnezeu este mort și totuși, nu este mort.¹³⁴

De remarcat este faptul că, pentru Moltmann, această demonstrație economică a lui Dumnezeu prin moartea lui Hristos, în toată complexitatea sa, este un eveniment intratrinitar, un eveniment ce implică toate Persoanele Trinității divine.¹³⁵ Teologul argumentează că în această perihoreză trinitară, Tatăl Își 'dă' Fiul în mâinile morții și Fiul, la rândul Său, 'se dă pe Sine Însuși' pentru omenirea păcătoasă.¹³⁶ Această dublă 'oferire' prin cruce poate fi înțeleasă, potrivit lui Moltmann, prin faptul că: Tatăl Își neagă Fiul și Fiul Se neagă pe Sine Însuși. Astfel, deși hermeneutica sa dialectică indică înspre dezvoltarea unei gramatici negative, totuși nu este vorba

¹³³ Ibid., p.244.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid., p.245.

¹³⁶ CG, pp.242-244. Cf. TKG, pp.80-83; WJK, pp.172-177. O'Donnell a precizat că "termenul de bază pe care Moltmann l-a folosit pentru a interpreta acest eveniment de la cruce este termenul biblic *paradidomai*, în germană *Dahingabe*, iar în engleză *oferire*". J.J. O'Donnell, *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p.117.

de o structură lingvistică dedusă printr-o ascensiune umană spre transcendența lui Dumnezeu, ci printr-o coborâre a lui Dumnezeu în economie. Din acest motiv, Moltmann poate fi considerat un exponent al hermeneuticii catafactice. Pentru el însă, "cunoașterea dialectică a lui Dumnezeu prin opusul Său" nu așează o scară a virtuților lingvistice, care pornește din spațiul immanent spre cel transcendent (ca în orice demers apofatic), ci, dacă tot rămânem la imaginea scării, atunci sensul este dinspre transcendență spre imanență (ca orice demers fundamentat pe revelația divină). Un asemenea sens epistemologic (de sus în jos) deschide calea participării ontologice a oamenilor în istoria lui Dumnezeu și, în schimb, aceasta Îl revelează pe Dumnezeu în toată splendoarea Sa transcendentă. Pentru Moltmann, Dumnezeu este revelat pe deplin pe cruce. Confesiunea sa de credință nu este structurată în urma observațiilor 'Ecce homo!', ci mai degrabă 'Ecce deus!', și anume 'iată-L pe Dumnezeu pe cruce'.¹³⁷ De aceea, pe cruce Dumnezeu este revelat ca Cel care Se golește de Sine Însuși și Se transpune în situația celor nelegiuți și a celor părăsiți de Dumnezeu, devenind "fratele celor disprețuiți, abandonați și al celor asupriți".¹³⁸ Deși această gramatică epistemologică este un paramentru important într-un discurs teologic despre Dumnezeu ca Trinitate, totuși mai există și altceva ce trebuie să fie exprimat, și anume transcendența totală a lui Dumnezeu. Potrivit estimării noastre, o hermeneutică dialectică n-ar face altceva decât să creeze un dute-vino continuu între transcendență și imanență, care ar accentua paradoxul în detrimentul relațiilor inter-personale dintre ele.

¹³⁷ CG., p.205.

¹³⁸ Ibid., p.24.

B. Paradoxul ontologic

Reflectând interpretarea filozofică a lui Hegel despre Vinerea Mare¹³⁹, Moltmann conectează noțiunea abandonării lui Isus pe cruce de către Dumnezeu cu cea a abandonării lumii de către Dumnezeu. Teologul comentează că semnificația istorică din Vinerea Mare poate fi extinsă în mod epistemologic la o semnificație speculativă a unei "Vineri Mari a abandonării" a tot ceea ce există.¹⁴⁰ El indică faptul că Vinerea Mare denotă nu doar părăsirea lui Isus de către Dumnezeu, ci și părăsirea lumii de către Dumnezeu. Cu alte cuvinte, în Vinerea Mare nu vorbim doar de moartea lui Isus, ci și de moartea acestei lumi.

Procedând astfel, Moltmann interpretează crucea ca pe locul unde Dumnezeu se identifică pe Sine Însuși cu lumea părăsită. El scrie: "când Dumnezeu devine om prin Isus din Nazaret, El nu doar intră în limitarea omului, ci prin moartea Sa pe cruce el se identifică și cu situația omului părăsit de Dumnezeu".¹⁴¹ Autorul continuă să observe că Dumnezeu nu numai că intră în lume, dar El și "acceptă și îmbrățișează întreaga existență umană cu ființa Sa".¹⁴² Acest act ontologic al identificării lui Dumnezeu cu lumea pe cruce constă, potrivit lui Moltmann,

¹³⁹ În 1802, Hegel, și-a încheiat eseu *Faith and Knowledge*, cu propria sa interpretare despre Vinerea Mare. G.F. Hegel, *Faith and Knowledge*, trad. de W. Cerf și H.S. Harris (Albany: State University of New York Press, 1977), p.190. Hegel interpretează Vinerea Mare "ca pe un moment negativ care este produs în mod obligatoriu de Duhul Absolut (Dumnezeu) pentru a permite exteriorizarea sa și pentru a-l limita astfel încât să se poată întoarce într-o formă îmbogățită și concretizată". Veďteți M. Steen, "Jürgen Moltmann's Critical Reception of K. Barth's Theopaschitism", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 67/4 (1991), p.295.

¹⁴⁰ TH, p.169.

¹⁴¹ CG, p.276. Cf. TKG, p.119.

¹⁴² CG, p.276.

într-o identificare dialectică, și anume o identificare a lui Dumnezeu cu situația de părăsire a lumii de către Dumnezeu și cu negarea pe care lumea o manifestă față de Dumnezeu.

În accepțiunea lui Moltmann, această identificare dialectică nu este doar o construcție epistemologică, câtă vreme, potrivit cuvintelor sale, "o persoană trebuie să se considere nelegiuită și trebuie să renunțe la orice pretenție de neprihănire sau de asemănare cu Dumnezeu pentru a-L recunoaște pe Dumnezeul care Se descoperă pe Sine Însuși prin Hristos cel crucificat".¹⁴³ Iar aceasta privește de asemenea ontologia, după cum declară Moltmann:

Cuvântul crucii deschide posibilitatea participării la evenimentul divin al crucii, iar credința permite celor nelegiuiți să participe astfel la părtășia cu Hristos. Aceasta este ceva mai mult decât pur și simplu a transmite o informație sau o interpretare întâmplătoare.¹⁴⁴

De aceea, această hermeneutică dialectică a identificării lui Dumnezeu cu lumea ușurează pentru noi exprimarea realității potrivit căreia păcătoșii devin ca Dumnezeu (I Ioan 3:2). O asemenea transformare ontologică, potrivit lui Moltmann, este "abandonarea de sine, drumul către non-identitate și neidentificare" a ființei umane.¹⁴⁵ Important de reținut este faptul că acesta este un act care are loc nu într-o ascensiune mistică a ființei umane către Dumnezeu, ci în contextul non-identității, al golirii de sine de dragul altora și de dragul solidarității cu alții. Nu poate fi stabilit în izolare, ci doar revelat în contact cu alții.

¹⁴³ Ibid., p.27.

¹⁴⁴ Ibid., p.73.

¹⁴⁵ Ibid., p.16.

Potrivit lui Moltmann, Biserica este chemată să fie această comunitate a solidarității cu ceilalți, după cum indică el: “Biserica Celui crucificat a fost în primul rând, și rămâne, în principiu, Biserica celor asupriți și insultați, a celor săraci și a celor nenorociți, Biserica oamenilor”.¹⁴⁶ Aceasta totuși ridică întrebarea cu privire la structurarea identității ecleziale și a relevanței în identificarea sa cu lumea. Moltmann crede că dilema epistemologică a identității și relevanței este rezolvată printr-o hermeneutică dialectică a crucii. Este, credem, evident faptul că, potrivit acestei identificări, noi suntem chemați să fim una cu Hristos în moartea Sa și acest proces al credinței ne transformă personalitatea. Însă, cum ar trebui să înțelegem identificarea noastră cu Hristos când este vorba de învierea Sa? Cum putem exprima epistemologic această devenire escatologică ce a fost deja inaugurată în noi?

Încă o dată, hermeneutica dialectică a lui Moltmann lasă nerezolvate astfel de realități antinomice și, așa cum am văzut, stabilește agenda pentru un paradox ontologic. Chiar dacă el propune un nou parametru epistemologic, și anume *via crucis* drept alternativă atât pentru *via activa* a lucrurilor bune,

¹⁴⁶ Ibid., p.52-55. Moltmann în special, insistă asupra faptului că “Biserica Celui crucificat” ar trebui să fie “Biserica celor asupriți și a celor insultați, a celor săraci și a nelegiuitorilor, Biserica oamenilor” în asemănare cu Hristos. Însuși. Astfel, Biserica este chemată să-și ia crucea, “să sufere și să fie respinsă” ca răspuns a ceea ce a făcut Isus pe cruce. Potrivit lui Moltmann “suferința și respingerea nu sunt identice”. Suferința poate fi sărbătorită și admirată în timp ce respingerea este “o suferință dezonorantă”. Totuși, suferința și respingerea reprezintă crucea. În *CPS*, pp.66, 122ff, principiul aplicat în relația dintre Hristos și Biserică este, potrivit lui Moltmann, *ubi Christus – ibi ecclesia*. Astfel, Biserica trebuie să urmărească prezența lui Hristos care, potrivit lui Moltmann își găsește locul în: “apostolat” (proclamarea prin cuvânt și sacrament) “cei mai neînsemnați dintre frați” (viața celor săraci și a celor asupriți) și “parusia Sa”.

plăcute lui Dumnezeu, cât și pentru *via contemplativa*, adorarea eternă a teologiei negative, paradoxul rămâne în continuare o soluție provizorie. Un astfel de paradox poate fi identificat în gramatica lui Moltmann care descrie evenimentul învierii.

1.3.2. Paradoxul învierii

Moltmann pretinde că învierea lui Isus stă atât în centrul epistemologiei creștine, cât și în cel al ontologiei. Totuși, pentru el, învierea nu este doar antipodul crucii, ci și un eveniment integrator, unul care include mai degrabă decât să disocieze crucea. El vorbește într-adevăr despre “învierea lui Hristos cel crucificat”.¹⁴⁷ Cu toate acestea, sinteza dintre cruce și înviere, potrivit lui Moltmann, trebuie să fie percepută în mod dialectic, de vreme ce aceste două evenimente redau manifestările misterioase ale lui Dumnezeu ca Trinitate. Pentru a percepe dinamica manifestărilor Trinității, Moltmann sugerează adoptarea unei hermeneutici teologice care conectează manifestarea economică a lui Dumnezeu la existența Sa immanentă. Acesta este o mișcare epistemologică “din exteriorul misterului care este numit ‘Dumnezeu’ către interiorul care este trinitar”.¹⁴⁸ Potrivit lui Moltmann această formulă epistemologică aduce o schimbare revoluționară în noțiunea referitoare la Dumnezeu ca Trinitate. *Într-un anumit sens, învierea combină imanența lui Dumnezeu și transcendența Sa într-un cod lexical nou, care le ține pe amândouă în echilibru.*

În mod asemănător, Moltmann argumentează că o viziune bazată în totalitate pe dinamica Trinității este de asemenea

¹⁴⁷ *CG*, p.204.

¹⁴⁸ Ibid.

elementul cheie în rezolvarea termenilor contradictorii ai relației lui Dumnezeu cu lumea. Moltmann scrie:

...o teologie trinitară a crucii îl percepe pe Dumnezeu în elementul negativ și de aceea elementul negativ din Dumnezeu, chiar și în acest sens dialectic, este panenteistic. Deoarece în modul ascuns al umilinței până la momentul crucii, toată existența și tot ce anihilează a fost deja preluat în Dumnezeu și Dumnezeu începe să devină 'totul în toate'.¹⁴⁹

Prin afirmația "preluat în Dumnezeu" Moltmann subliniază tocmai rezolvarea dialecticii, aparent fără soluție, dintre "existență" și "non-existență", care se realizează prin învierea Celui ce a fost crucificat.¹⁵⁰

Moltmann interpretează în mod explicit învierea lui Hristos ca fiind "negarea negației", care este de fapt "o negare a negației lui Dumnezeu" sau "începutul și sursa desfășurării conceptului universal de Vinerea Mare".¹⁵¹ Astfel, pentru Moltmann,

¹⁴⁹ Ibid., p.277. Moltmann susține aici o înviere cosmică, incluzând învierea naturii care, în viziunea sa, "va completa orizontul așteptării care aparține acestei speranțe. Fără învierea naturii nu există "viața lumii care va veni". Vedeți *WJC*, p.272.

¹⁵⁰ S.K. Tang argumentează că "Fiind preluat" este traducerea în limba engleză a verbului la pasiv din limba germană *aufgehoben*. Substantivul său, *Aufhebung* este adesea tradus ca "eliberare" sau "purificare" în sens hegelian, "în sensul rezolvării unei tensiuni dialectice". S.K. Tang, *God's History*, p.105.

¹⁵¹ *TH*, p.211. Moltmann folosește termenul hegelian de "negarea negației" pentru a interpreta învierea așa cum am văzut mai sus. Moltmann susține aici o viziune teologică potrivit căreia o nouă creație implică anihilarea cosmică a morții. Hristos moare "moartea tragică a naturii" și astfel, El este 'cel dintâi născut' din întreaga creație născută din nou". Învierea Sa este "prima strălucire anticipată a ființei nemuritoare pentru creația supusă morții". Vedeți *WJC*, p.272. Totuși, este demn de menționat faptul că teologia învierii a lui Moltmann se bazează pe noțiunea unei transformări

învierea lui Isus nu poate fi văzută ca o reînsuflețire sau ca o viață după moarte. Mai degrabă, pentru el, învierea semnifică "viață din morți", și anume anihilarea puterii morții prin victoria vieții noi, eterne.¹⁵² Aceasta nu se aplică numai părăsirii de către Dumnezeu a lui Isus, ci și părăsirii lumii de către Dumnezeu. Învierea este înțeleasă ca fiind "negarea negației" în relație cu moartea lui Isus și, respectiv, a acestei lumi. De aceea, prin paradoxul învierii, Dumnezeu desfășurează puterea morții prin Isus cel crucificat și deschide o perspectivă asemănătoare pentru lumea întreagă.

Pe de altă parte, prin paradoxul învierii, Dumnezeu păstrează identitatea lui Isus cel crucificat și a lui Isus cel înviat. Moltmann argumentează că "același Isus care a fost crucificat este același cu Isus cel înviat" și același Isus care a fost înviat

totale a creației dar nu printr-un proces evolutiv. P.T. Chardin, de exemplu, în cartea sa, *Christianity and Evolution*, trad. de R. Hague (London: Collins, 1971), pp.138-150, descrie cristologia cosmică în termenii lui "Hristos cel care evoluează". În conformitate cu spusele lui, aceasta este o dezvoltare logică a ideii răscumpărării întregii creații.

¹⁵² *CG*, p.170. Augustin de asemenea vorbește despre anihilarea puterii morții pe care o numește "învierea sufletelor". În aprecierea lui, experimentăm această "înviere", care este "prima înviere" ce are loc atunci când experimentăm iertarea de păcate. Învierea trupurilor noastre, potrivit lui Augustin, este un eveniment escatologic. Totuși, este important de notat faptul că Augustin înțelege învierea trupurilor noastre ca fiind lucrarea Fiului, în timp ce învierea sufletelor noastre este considerată lucrarea întregii Trinități. După cum spune el: "Pentru că, după cum Tatăl îi învie pe cei morți și le dă viață, în același fel și Fiul dă viață oricui dorește El"; dar acest lucru are loc numai în conformitate cu lucrarea Duhului Sfânt. Tatăl dă viață, Fiul dă viață; Tatăl dă viață cui dorește El, Fiul dă viață cui dorește El, dar Tatăl dă viață acelorași ca și Fiul, pentru că toate lucrurile au fost făcute de El. "Pentru că, după cum Tatăl îi învie pe cei morți și le dă viață, în același fel și Fiul dă viață oricui dorește El". Învierea sufletelor este făcută de substanța eternă și neschimbătoare a Tatălui și a Fiului. Dar învierea trupurilor este făcută datorită împărtășirii umanității Fiului...". Augustin, *Homilies on the Gospel of John* 23.13.

este Isus cel crucificat.¹⁵³ Atunci, identitatea lui Isus este o identitate a continuității într-o discontinuitate radicală sau o identitate a "identității în totală contradicție".¹⁵⁴ Astfel, *se pare că Moltmann ajunge să descrie parametrii esențiali ai unei hermeneutici antinomice atunci când abordează aceste două polarități ontologice din viața lui Isus*. Totuși, trebuie să continuăm analiza noastră hermeneutică pentru a descoperi dacă o gramatică antinomică promițătoare poate fi aplicată și pentru alte doctrine ale teologiei creștine.

Demn de luat în considerație este faptul că Moltmann susține principiul hermeneuticii dialectice cu privire la crucea și învierea lui Hristos ca pe "o dialectică deschisă care își găsește sinteza rezolvării doar în escatonul tuturor lucrurilor".¹⁵⁵ Iar aceasta se întâmplă datorită corespondenței escatonului cu Trinitatea divină, care nu este "un grup de Persoane izolate în cer, ci un proces escatologic deschis pentru oamenii de pe pământ și care este generat din crucea lui Hristos".¹⁵⁶

1.4. Concluzie

Metoda hermeneutică a lui Moltmann de 'citire' a prezenței economice a lui Dumnezeu este în mod esențial fundamentată în dialectica dintre realitățile contrastante, care încearcă să umple golul epistemologic dintre transcendența lui Dumnezeu și imanența Sa. Conștient de faptul că, în acest caz, o hermeneutică analogică ar crea confuzii și erezii, Moltmann

propune o hermeneutică dialectică ce îl ajută să evite capcanele panteiste din teologia sa. Din moment ce, potrivit lui Moltmann, Dumnezeu intră într-adevăr în realitatea prezentă a lumii noastre, lucru ce nu poate fi definit analogic, atunci se impune o metodă dialectică. Printr-o hermeneutică dialectică putem susține, în mod epistemologic, că Dumnezeu nu poate fi cunoscut doar de ce este 'similar' cu natura Sa, ci și de ce este 'diferit' de natura Sa, și anume de ființele umane. Astfel, structura epistemologică a lui Moltmann urmează drumul unei dinamici care face un *du-te-vino* între prezența și absența lui Dumnezeu în economie.¹⁵⁷ Potrivit lui, cunoașterea autentică își are originea într-un dinamism fundamental, ce conectează 'interiorul' acestei lumi cu 'exteriorul' său.

¹⁵³ Abordând structura dialectică a lui Moltmann dintr-o perspectivă diferită, Gilkey o vede ca necorespunzând cu însuși programul pe care el dădea: el reiese din dorința de a se îndepărta de orice poziție definită de o prezență universală și imediată a lui Dumnezeu față de umanitate în istorie ca sursă a credinței. L. Gilkey, "The Universal and Immediate Presence of God" în F. Herzog (ed.), *The Future of Hope: Theology as Eschatology* (Herder & Herder, 1970), pp.81-109. Gilkey evaluează gramatica dialectică a lui Moltmann doar din perspectiva escatologiei creștine. Totuși, Moltmann folosește o gramatică asemănătoare pentru a defini majoritatea doctrinelor sale. Cu toate că ar fi adevărat să spunem că publicației lui Moltmann: *Theology of Hope* îi lipsește înțelegerea deplină a prezenței lui Dumnezeu în istoria prezentă, nu ar fi adevărat să susținem o viziune asemănătoare cu privire la restul cărților sale. Moltmann nu respinge o prezență imediată a lui Dumnezeu în istoria noastră. Mai degrabă, el susține o tensiune epistemologică între absență și prezență în istorie pentru a arăta că nu-L putem întâlni pe Dumnezeu ca pe o realitate "din interiorul lumii" sau din "afara lumii". Vedeti *TH*, p.16; vedeți de asemenea, R.A. Alves, *A Theology*, pp.55-68. Alves observă în mod corect că, potrivit lui Moltmann, Dumnezeu "se descoperă pe Sine însuși ca pe cineva absent, întotdeauna indicând înspre viitor" și de aceea, "nu putem "să-L avem" ci "putem "doar să așteptăm într-o speranță activă"". Ibid., p.56.

¹⁵³ R. Bauckham, "Moltmann's Theology of Hope Revisited", *SJT* 42/2 (1989), p.203.

¹⁵⁴ *TH*, p.199.

¹⁵⁵ *CG*, p.255.

¹⁵⁶ Ibid., p.249.

Totuși, *predilecția lui Moltmann este înspre a construi o structură epistemologică bazată nu pe 'absență', o noțiune goală a meditației mistice, ci pe 'prezență', o realitate dinamică a manifestării lui Dumnezeu în economie, ce se află în contrast cu absența Sa*. După cum vom vedea pe parcursul analizei noastre de mai târziu din această lucrare, explicația catafatică este particularitatea teologiei lui Moltmann. Acest accent puternic, care este pus pe gramatica de tip catafatic în contextul unei hermeneutici dialectice, crează o structură asimetrică pentru epistemologia lui. Una dintre cele mai evidente dificultăți întâlnite în hermeneutica lui Moltmann este problematica trasării liniei de demarcație între ceea ce trebuie luat în sens analogic și ceea ce trebuie luat în sens dialectic. O asemenea ambiguitate epistemologică se datorează faptului că hermeneutica dialectică, după cum este percepută în mod filozofic, tinde să ducă lucrurile fie către antiteză, fie către sinteza polarităților pe care le analizează. *De aceea, considerăm că avem nevoie de o gramatică epistemologică ce poate exprima o realitate antinomică ce se exprimă atât în analogie, cât și în disimilaritate una cu cealaltă, și anume o gramatică antinomică.*

Totuși, Moltmann își construiește argumentele teologice pe premisa unei hermeneutici dialectice. În accepțiunea sa, acest principiu hermeneutic stabilește o nouă gramatică teologică necesară pentru înțelegerea corespondenței lui Dumnezeu cu lumea noastră. Singurul mod în care cineva poate interpreta transpunerea Trinității în lumea noastră creată este cel dialectic. Astfel, istoria lui Dumnezeu se intersectează cu istoria noastră și această legătură ontologică oferă o bază epistemologică ce poate fi exprimată prin limbaj, în mod dialectic, și anume *Dumnezeu este prezent în absența Sa*. Ar trebui să ne amintim că o asemenea gramatică promițătoare

este aplicată nu doar manifestării dinamice a lui Dumnezeu în istorie, dragostei sale pentru lumea creată și legăturii dintre eternitate și timp, ci și evenimentului Hristos. Dialectica crucii și învierii, realității prezente și speranței viitoare constituie centrul creativ al teologiei lui Moltmann.¹⁵⁸

Totuși, hermeneutica dialectică ce vizează evenimentul Hristos provoacă epistemologia dianoetică a lui Moltmann să aducă în ecuație o nouă perspectivă epistemologică ce să reprezinte o alternativă la *via activa* sau la *via contemplativa*, și anume *via crucis*. *Această rută epistemologică este o legătură între existența divină și umană, o conexiune între transcendența lui Dumnezeu și manifestarea Sa economică*. Totuși, *via crucis* a lui Moltmann explică identificarea noastră cu Hristos prin moartea Sa, dar lasă nerezolvată identificarea noastră cu Hristos în învierea Sa. Astfel, hermeneutica sa dialectică ia forma unui paradox care nu oferă nici o posibilitate epistemologică de realizare a unei sinteze între noțiunile teologice opuse ca sens referitoare la Dumnezeu ca Trinitate și manifestarea sa economică.

Desigur, Moltmann încercă să explice cum funcționează gramatica sa dialectică în evenimentul învierii. În mod surprinzător, el descrie o structură conceptuală integrală între Ius cel crucificat și Isus cel înviat: el argumentează că este aceeași identitate a lui Hristos de ambele părți ale polarității ontologice din viața Sa. Aceasta este, potrivit lui Moltmann, o identitate realizată în cadrul unei contradicții totale, ceea ce exprimă parametrii unei hermeneutici antinomice, pe care încercăm să o creionăm în structura acestei cărți. În mod regretabil însă, Moltmann nu duce această gramatică holistică

¹⁵⁸ Vedeti, CG, pp.5, 7, 204; TH, p.16.

mai departe. El pur și simplu o fixează de o nouă fază din epistemologia sa, și anume faza unei dialectici deschise.

În ciuda tuturor parametrilor săi pozitivi, hermeneuticii dialectice a lui Moltmann îi lipsește interpretarea, după cum precizează Bauckham în mod corect:

Dumnezeu cel în totalitate altul al teologiei dialectice care, prin Cuvântul Său vine în lume de sus pe verticală și neagă orice este uman, devine la Moltmann Dumnezeu al unui alt viitor din punct de vedere calitativ, care prin Cuvântul Său al promisiunii neagă prezentul uman.¹⁵⁹

După cum vom încerca să arătăm, *o hermeneutică antinomică poate evita alunecarea într-o asemenea problematică fiind capabilă de a exprima o unitate holistică a două atribute opuse fără a anula diferențierea lor.*

Totuși, după cum vom vedea în următoarea secțiune, Moltmann nu-și fundamentează teologia sa despre Trinitate pe nici o nuanță romantică a hermeneuticii. Mai degrabă, el dezvoltă o epistemologie cvasi-subiectivă a descrierii trinitare, care este în mod inexorabil legată de Creație, de Hristos și de istorie. Vom analiza epistemologia catafatică a lui Moltmann pentru a evidenția atât posibilitățile, cât și limitările sale din cadrul discursului teologic cu privire la Dumnezeu ca Trinitate.

Capitolul 2

Modus Cognoscendi: Epistemologia catafatică a creației

Parametrii hermeneutici ai lui Moltmann, prin care el își reformulează gramatica sa teologică, sunt în principal conturați în jurul efortului depus de Biserică pentru a clarifica propriul său limbaj cu privire la Dumnezeu ca Trinitate. Pentru Moltmann, un asemenea efort are loc întotdeauna în lume, în sfera creației lui Dumnezeu. De aceea, ne propunem să analizăm modalitatea în care gramatica trinitară a lui Moltmann este dedusă din hermeneutica sa asupra Creației. Primul aspect al problemei pe care o vom aborda aici este dacă și de ce gramatica trinitară ar trebui înțeleasă în principal în termenii creației. Vom încerca să elucidăm care erau criteriile de bază ale lui Moltmann care l-au ghidat înspre asemenea pretenții epistemologice. De asemenea, vom căuta să lămurim de ce creația și nu Cristologia ar trebui să fie sursa noastră de informație din care să ne extragem elementele epistemologice esențiale cu privire la manifestarea lui Dumnezeu ca Trinitate în relație cu lumea noastră.

Un al doilea aspect al problemei dezbătute aici este cel legat de implicațiile doctrinale care apar atunci când discursul teologic despre Dumnezeu ca Trinitate este clădit pe o hermeneutică îmbibată de elemente deduse, cu precădere, din creație. Vom analiza ce elemente din doctrina lui Moltmann despre creație sunt relevante pentru interpretările referitoare la structura trinitară. Sigur, la acest stadiu de analiză, vom fi preocupați de

¹⁵⁹ R. Bauckham, "Moltmann", p.41.

normele și modelele unei gramatici trinitare, care pot fi distinse din cadrul creației.

2.1. Revelația catafatică a lui Dumnezeu în creație

O veche tradiție evreiască susține că noi “nu putem ști dacă Dumnezeu se află în spațiul acestei lumi sau dacă lumea este spațiul Lui”.¹⁶⁰ Mai recent și Moltmann s-a confruntat cu o întrebare asemănătoare: “Este lumea în Dumnezeu sau Dumnezeu în lume?”¹⁶¹ Problema fundamentală în abordarea acestei întrebări este aceea că noi nu știm dacă *finitum non capax infinitum* sau, mai degrabă, *finitum capax infinitum*. În mod cert, Moltmann își dezvoltă doctrina creației pe premisa că “finitul poate să conțină infinitul” și prin urmare Dumnezeu este într-adevăr prezent în lume.¹⁶² Dacă acest lucru este adevărat, atunci preocuparea noastră se mută spre modalitatea în care am putea să descoperim elementele esențiale ale transcendenței Sale și spre ‘locul’ în care se presupune că poate fi găsită prezența Sa. Ar trebui să ne amintim că, pentru Moltmann, creația nu este un fel de ‘laborator științific’ în care ființele umane pot scruta cu detașare urmele divine lăsate în istoria noastră trecută. Mai degrabă, el o interpretează ca pe o ‘arenă’ divină, pe care pot fi văzute atât revelația lui Dumnezeu în economie, cât și participarea umană în istoria Sa.

¹⁶⁰ Cf. M. Jammer, *Concept of Space* (Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1984), p.26.

¹⁶¹ Acesta este titlul eseului său în R. Bauckham (ed.), *God*, pp.35-47.

¹⁶² Ibid., p.37.

2.1.1. Cunoașterea participativă

Punctul de plecare al lui Moltmann în ‘citirea’ epistemologică a creației nu este reprezentat de ‘gândirea analitică’ fundamentată pe o hermeneutică dialectică profundă între subiect și obiect, așa cum probabil ne-am fi așteptat. Mai degrabă, el propune o metodă integrativă de cunoaștere, care rezidă în participarea ontologică și epistemologică a omului la creația lui Dumnezeu. Moltmann consideră că *un asemenea cadru epistemic ar cuprinde în aceeași nervură atât parametrii noetici, cât și cei ontici*. El consideră că este nevoie de această nouă abordare epistemologică asupra creației pentru a stabili un nou fundament pentru epistemologia creștină. În vreme ce știința și tehnologia examinează natura din punct de vedere analitic și obiectiv cu scopul dominării acesteia, scopul cunoașterii teologice ar fi să ofere omului cheia participării ontologice în creație și relaționarea față universul creat cu un alt gând decât cel de dominare. Astfel, cunoașterea naturii ca o creație a lui Dumnezeu este o cunoaștere participativă, al cărei scop, în schimb, este cel “de a percepe pentru a participa și de a intra într-o relație mutuală cu celelalte ființe vii”.¹⁶³ După cum indică Moltmann:

¹⁶³ Vedeți, *GC*, pp.2-4; 74f. Vasile cel Mare, în scrisoarea sa către Amphilochius, vorbește despre o cunoaștere care vine atât dintr-o gândire analitică, precum și dintr-o părtășie reală cu Dumnezeu. El comentează: “Înregistrarea termenilor folosiți în teologie ca având o importanță primordială și încercarea de a deduce semnificația ascunsă a fiecărei fraze și a fiecărei silabe, sunt caracteristici ce lipsesc la cei ce nu caută cu adevărat sensul religiei, dar îi deosebesc pe toți cei care primesc cunoștință despre ‘semnul’ ‘chemării noastre’; deoarece, tot ceea ce a fost pus înaintea noastră este pentru natura umană, făcut, atât cât este posibil, ca pentru Dumnezeu. Acum, fără cunoaștere nu există o viață autentică; și cunoștința nu se obține fără lecții. Începutul învățaturii este vorbirea, iar silabele și cuvintele sunt părți de vorbire. Înseamnă că, a cerceta silabele nu înseamnă să țintești

Dacă dorim să înțelegem ceea ce este real *ca fiind* real și ceea ce este viu *ca fiind* viu, trebuie să-l înțelegem în comunitatea sa originală și individuală, în relațiile, interconexiunile și împrejurimile sale.¹⁶⁴

Rezultă că această gramatică ontic-noetică slujește pentru a reproduce în limbaj caracteristicile regăsite în “comunitatea dintre ființele umane și natură”, percepută de Moltmann ca fiind un legământ juridic făcut cu creația lui Dumnezeu sau ca o comunitate teologică a creației. Această abordare epistemologică indică nu doar motivul, ci și voința umană pentru a stabili o relație de legământ cu natura.¹⁶⁵ În plus, Moltmann crede că “va trebui să înțelegem că tot ceea ce este real și tot ceea ce este viu este pur și simplu o concentrare și o manifestare a relațiilor, interconexiunilor și împrejurimilor sale”.¹⁶⁶ Gunton susține această abordare epistemologică a lui Moltmann, spunând că “Dumnezeu trebuie să fie înțeles în mod relațional mai degrabă decât în termenii posesării unor

dincolo de țintă, nici să consideri nesemnificative întrebările care au fost ridicate mai timid, fiind astfel considerate nevrednice de a fi luate în seamă. Adevărul este întotdeauna o pradă greu de vânat și, de aceea, trebuie să căutăm peste tot urmele ei. Obținerea adevăratei religii este exact ca cea a meșteșugurilor; ambele se dezvoltă puțin câte puțin, iar ucenicii nu trebuie să neglijeze nimic. Dacă un om disprețuiește primele elemente considerându-le mici și lipsite de importanță, nu va ajunge niciodată la perfecțiunea înțelepciunii”. *De Spiritu Sancto* I.2. Vasile vorbește de asemenea despre Duhul Sfânt ca despre “Duhul cunoștinței” care ne aduce în părtășie cu Dumnezeu Tatăl și cu Dumnezeu Fiul și astfel, ne ajută să ajungem la deplina cunoștință a lui Dumnezeu. Vedeti, *Ibid*, XVIII.47.

¹⁶⁴ *GC*, p.3.

¹⁶⁵ *GC*, p.3. Moltmann percepe ‘natura’ ca fiind atât universul creat pe care-l împărtășim cu toții, precum și propria noastră natură fizică. Vedeti de asemenea, *GC*, pp.70-72.

¹⁶⁶ *Ibid*.

caracteristici permanente precum rațiunea și voința”.¹⁶⁷ Iar acest element epistemologic, la rândul său, va contura structura noastră teologică despre istoria lui Dumnezeu cu lumea.

*Această apropiere relațională de Dumnezeu poate facilita structurarea unei epistemologii creștine, care este în stare să combine atât doctrina teologică a creației, care ia în considerație tradițiile teologice referitoare la această doctrină, cât și ‘imaginația creativă’ centrată în viitorul potențial al creației lui Dumnezeu.*¹⁶⁸ Rămâne de lămurit însă dacă această dinamică promițătoare a relațiilor este capabilă să aducă rezultate concrete în teologia creștină. Acest aspect ne conduce spre analiza unei alte caracteristici importante a epistemologiei lui Moltmann.

2.1.2. Limbajul escatologic al revelației

Potrivit cu înțelegerea lui Moltmann, există două abordări contrare cu privire la revelația lui Dumnezeu. Una este perspectiva grecească asupra revelației privită ca *epifanie*, o manifestare a prezentului etern. Această abordare aduce omagiu capacității umane de a raționa și apare în forma unei gramatici conceptuale bazată pe impresii oarbe despre Dumnezeu.¹⁶⁹ Cealaltă abordare este cea reprezentată de înțelegerea biblică a ‘cuvântului’ ca promisiune, făcând referire

¹⁶⁷ C.E. Gunton, *The One*, p.3.

¹⁶⁸ Este important de subliniat faptul că această ‘imaginație creativă’ pentru Moltmann nu este un teritoriu sterp al imaginației unei minți deconectate de ceea ce este istorie, ci mai degrabă, interpretarea unor simboluri escatologice care modelează înconștientul și conduc conștientul într-un mod necunoscut minții conștiente. Vedeti în mod deosebit, *GC*, p.4.

¹⁶⁹ Aceasta semnifică revelația lucrurilor așa cum sunt acum în sfera realității eterne. Filozofia greacă vede în *Logos* epifania prezentului etern al existenței. Vedeti, *TH*, p.40.

la speranța viitoare, care este prelucrată de Dumnezeu în economia creației. Este de înțeles, prin urmare, că Moltmann consideră limbajul escatologic ca fiind limbajul adevărat al teologiei creștine care constă în “cuvântul promisiunii care dă speranță”, iar acesta este adevărul lui Dumnezeu.¹⁷⁰ Astfel, speranța creștină oferă atât istorie cu o structură promițătoare, care rămâne în mod escatologic deschisă către un viitor universal, cât și o epistemologie cu un limbaj corespunzător.¹⁷¹ Acest limbaj nu conține doar o informare epistemică referitoare

¹⁷⁰ Ibid., p.41. Cf. pp.84-94. Pentru o viziune cuprinzătoare referitoare la acest subiect, vedeți C. Morse, *Logic*, în special pp.1-48. Hayes crede că pretenția lui Moltmann de a stabili promisiunea lui Dumnezeu drept un standard pentru construirea unui discurs teologic pare să fie “motivată mai mult de factorii personali, subiectivi decât de preocuparea față de o reprezentare adecvată a tradiției biblice”. Cel dintâi susține că “stilul lui Moltmann referitor la dialectică este foarte asemănător cu o versiune recentă a clasicei controverse dintre har-fapte bune, formulată apoi în limbajul despre viitor”. Z. Hayes, *Visions of a Future: A Study of Christian Eschatology* (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1989), p.137. Totuși, este demn de menționat faptul că Moltmann înțelege această controversă dintre prezent-viitor nu ca pe o simplă dezbateră teologică despre manifestarea lui Dumnezeu în economie, ci ca pe o gramatică teologică ce ar putea avea efect chiar și asupra înțelegerii noastre referitoare la controversa clasică dintre har-fapte bune. Pe de altă parte, gramatica mântuirii ar putea fi aleasă ca gramatică fundamentală pentru un discurs teologic care, la rândul său, ar proiecta o lumină diferită asupra întregii teologii creștine. Dar, aici analizăm doctrina lui Moltmann referitoare la promisiune ca o cheie hermeneutică.

¹⁷¹ Teologia secolului al XX-lea a început cu o nouă perspectivă asupra escatologiei care a fost adusă prin studiile lui Johannes Weiss și Albert Schweitzer. Vedeți, A.J. Conyers, *God*, pp.62-71. Totuși, concepția lui Moltmann referitoare la escatologia transcendentă este diferită de abordarea lui Kant referitoare la același aspect. Cel din urmă crede că, din moment ce ‘ultimele lucruri’ stau în totalitate dincolo de domeniul conștientizării intelectuale, ca ‘obiecte’ istorice ele sunt lipsite de semnificație. Aceasta este o escatologie lipsită de istorie care a fost criticată atât de Hegel, cât și de Moltmann. Vedeți, Ibid., p.63.

la relația dintre promisiunea și revelația lui Dumnezeu. El, de asemenea, dezvoltă o nouă viziune despre revelația divină, care este privită ca o revelație escatologică, având efect asupra istoriei noastre prezente.¹⁷² Potrivit lui Moltmann, escatologia creștină, prin limbajul promisiunii, este o cheie esențială pentru dezvoltarea revelației lui Dumnezeu. Astfel, revelația lui Dumnezeu poate să fie conturată în mod escatologic urmărind gramatica Reformatoarelor, care nu au pus atât de mult accent pe revelația în sine, ci pe promisiunea lui Dumnezeu și pe speranța viitoare cu privire la adevărul divin.

După cum indică Morse, este demn de menționat faptul că opoziția creată de Moltmann între “epifania prezentului etern” și “apocalipsa viitorului promis” introduce în epistemologia creștină o înțelegere mai exactă cu privire la prezența lui Dumnezeu în economia mântuirii. Din moment ce, în primul caz, Dumnezeu este prezent ca “prezență eternă”, în cel de-al doilea caz, El este prezent prin promisiunile Sale.¹⁷³ Distincția fundamentală, după cum se exprimă Bauckham, este “aceea că în prima Dumnezeu este cunoscut prin sustragerea din istorie, pe când în cea de-a doua, El este ‘Cel care face posibil ca pentru prima dată ideea de istorie să facă parte din categoria viitorului’”.¹⁷⁴

¹⁷² Vedeți, TH, pp.42-45, 95-101. În CG, p.160, Moltmann argumentează că “nu se poate separa considerația istorică de înțelegerea escatologică, nici nu pot fi puse împreună ulterior”. În mod asemănător, el susține că Isus cel din istorie nu este “o jumătate din Hristos”, nici Hristos cel înviat nu este “cealaltă jumătate a lui Isus”.

¹⁷³ C. Morse, *Logic*, p.31; see also TH, p.57.

¹⁷⁴ R. Bauckham, *Moltmann*, p.29. Hebblethwaite de asemenea îl plasează pe Moltmann în categoria celor pentru care, înțelegerea escatologiei semnifică faptul că “viitorul determină prezentul”. B. Hebblethwaite, *The Christian Hope* (Basingstoke: Marshall Morgan & Scott, 1984), p.186.

Moltmann caută să demonstreze că un cadru epistemologic diferit pentru citirea revelației lui Dumnezeu poate schimba, la rândul său, conținutul dogmatic al teologiei creștine, după cum s-a întâmplat în istoria Bisericii. Mai întâi, este cazul teologiei naturale unde epistemologia recapitulează revelația ca epifanie, iar hermeneutica sa insistă în mod constant să demonstreze doar existența lui Dumnezeu. Moltmann crede că această teologie a revelației se poate alia cu o teologie natural-negativă, una care derivă din dogma “ne-dovedirii lui Dumnezeu”.¹⁷⁵ Totuși, componenta esențială aici nu este afirmarea revelației divine ca atare, ci modurile specifice prin care ființele umane pot concepe și vorbi despre această revelație. Prin urmare, revelația lui Dumnezeu a fost puternic marcată de o nuanță antropologică.

Este apoi cazul unui alt curent teologic din istoria Bisericii, care a descris revelația ca subiectivitatea transcendentă a lui Dumnezeu.¹⁷⁶ Karl Barth a fost cel care a reintrodus noțiunea “revelației de sine a lui Dumnezeu” ca pe o hermeneutică a revelației divine. Pentru Barth, identitatea lui Dumnezeu nu

¹⁷⁵ TH, p.42. Moltmann critică modul în care unii teologi își încep examinarea revelației de la o noțiune formală a revelației ca “dezvăluirea a ceea ce este ținut secret” sau “manifestarea a ceea ce este ascuns”. Pentru o viziune diferită asupra acestui subiect vedeți, G. O’Collins, “Spes Quaerens Intellectum” în *Interpretation* 22/1 (1968), p.40; R. Bultmann, *Existence and Faith: Short Writings of Rudolf Bultmann*, trad. de S.M. Ogden (London: Collins, 1964), p.68.

¹⁷⁶ Alături de Bultmann, Barth declară că Dumnezeu este numai subiect, niciodată obiect. El ni se face cunoscut numai când ni Se adresează. Orice speculație dincolo de Dumnezeul revelat este neîntemeiată. Vedeți, CD, II/2, p.438. Referitor la revelație, Barth spunea: “se deschide o ușă care până acum a fost închisă; se înlătură un acoperiș. O lumină luminează în întuneric, o întrebare își găsește răspunsul, un puzzle este pus cap la cap”. K. Barth, *Against the Stream: Shorter Post-War Writings 1946-52*, trad. de E.M. Delacour și S. Godman (London: SCM Press, 1954)

poate fi citită din lumea imanentă. Mai degrabă, Dumnezeu Își demonstrează existența doar prin propria Sa manifestare.¹⁷⁷ Din moment ce Dumnezeu este pe deplin transcendent și omul este pe deplin imanent, se impune o distincție ontologică absolută între Creator și creatură: Dumnezeu nu este doar “Subiect”, ci “Subiect indisolubil”.¹⁷⁸ Corespondentul acestui subiect indisolubil este istoria sa originară sau primordială (*Urgeschichte*), care este condiția transcendentă a istoriei (*Geschichte*).¹⁷⁹ Potrivit lui, aceasta înseamnă că ceea ce se întâmplă în *Urgeschichte* determină ceea ce se întâmplă în

¹⁷⁷ Potrivit lui Barth Dumnezeu este revelație. El este Cel necunoscut și Cel ce nu poate fi cunoscut care ni Se dezvăluie de bună voie. Ceea ce revelează Dumnezeu este faptul că El se revelează de bună voie, aceasta înseamnă că El de bună voie dorește să devină Dumnezeu pentru ființele umane. În mod asemănător, Barth spune că, în acest sens, revelația este un eveniment nou pentru Dumnezeu. Ca ‘eveniment’ mai degrabă decât ca o esență fără schimbare, Dumnezeu poate deveni altcineva decât El Însuși. Acest ‘altcineva’ este Hristos. Totuși, deplinătatea misterului lui Dumnezeu este atinsă doar prin recunoașterea faptului că El rămâne El Însuși prin însăși acțiunea de a deveni altcineva decât El Însuși. Vedeți, CD, I/1, p.353; vedeți de asemenea, TH, pp.50-58; J. McIntyre, *The Shape of Christology* (London: SCM Press, 1966), p.157; C.E. Gunton, *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth* (Oxford: Oxford University Press, 1978), p.129.

¹⁷⁸ K. Barth, CD, I/1, p.381.

¹⁷⁹ Vedeți, G.S. Hendry, “The Transcendental Method”, p.28. Conceptul lui Barth referitor la ‘*Urgeschichte*’ este preluat de la Overbeck, care, se pare că a dezvoltat acest aspect de la ideea kantiană a sinelui numenal prin înțelegerea faptului că adevăratul creștinism apare în contextul istoriei primare. Vedeți, C. van Til, *The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner* (Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1972), pp.85-90; J.D. Smart, *The Divine Mind of Modern Theology: Karl Barth and Rudolf Bultmann, 1908-1993* (Philadelphia: Westminster, 1967), pp.101, 114.

Geschichte.¹⁸⁰ Totuși, problema cu această gramatică hermeneutică este aceea că istoria și viitorul par să nu joace nici un rol în epistemologia creștină a revelației.¹⁸¹

Într-o a treia instanță, revelația a fost reformulată ca o subiectivitate transcendentă a omului.¹⁸² Spre deosebire de Barth, Bultmann a dezvoltat o abordare epistemologică alternativă a revelației pe baza subiectivității transcendente a omului. Potrivit lui Bultmann, “nu putem vorbi despre existența noastră dacă nu putem vorbi despre Dumnezeu și nu putem vorbi despre Dumnezeu dacă nu putem vorbi despre existența noastră”.¹⁸³ Într-adevăr, subiectul teologiei în acest caz este Dumnezeu, dar teologia vorbește despre Dumnezeu numai în termenii ființei umane stând înaintea lui Dumnezeu. Aceasta este singura cale prin care teologia poate vorbi despre credință.¹⁸⁴ În consecință, gramatica teologică a doctrinei despre revelație trebuie să fie conturată potrivit cu elementele conceptuale care definesc existența umană. Totuși, o asemenea revelație a lui Dumnezeu ca un eveniment escatologic are loc în sensul determinat de *Geschichte*. Este manifestarea unui

¹⁸⁰ Totuși, Barth și-a revizuit mai târziu escatologia transcendentă cu nuanța sa dialectică: “Este de asemenea clar faptul că...am ratat trăsătura distinctivă a timpului, teologia pe care o atribui timpului ce se îndreaptă înspre adevăratul sfârșit...Singurul lucru care a rămas ca un rezultat tangibil este exact faptul că înțelegerea parțială supra-temporală despre Dumnezeu pe care am exprimat-o, trebuie să fie combătută”. Barth, *CD*, II/1, p.635. Vedeți de asemenea, C.E. Braaten, *History and Hermeneutics*, (Philadelphia: Westminster, 1966), p.21.

¹⁸¹ *TH*, pp.50ff.

¹⁸² Rudolf Bultmann a fost un exponent al acestei teorii. El s-a asociat cu Barth și cu Friedrich Gogarten în atacul asupra teologiei liberale a zilelor lor. Acuzația principală a teologiei liberale a fost că aceasta se preocupa de ființele umane și nu cu Dumnezeu. Vedeți, R.E. Otto, *God*, pp.35-39.

¹⁸³ R. Bultmann citat de Moltmann, *TH*, p.60.

¹⁸⁴ R. Bultmann, *Faith and Understanding*, trad. de L.P. Smith (Philadelphia: Fortress, 1987), p.29.

‘aeum’ etern, în care revelația lui Dumnezeu se împlinește (ajunge la plinătatea sa deplină), iar umanitatea atinge existența sa autentică. Rezultă că dintr-o asemenea perspectivă epistemologică, gramatica escatologică este lipsită de sens, de vreme ce realitatea indică o escatologie deja realizată.

Într-o a patra instanță, revelația a fost descrisă ca un proces de dezvoltare progresivă.¹⁸⁵ Acest cadru epistemic analizează structura gramaticală a revelației în termenii devenirii istoriei, și astfel istoria lumii este privită ca o revelație. O asemenea gramatică teologică a fost identificată drept o așa-zisă teologie ‘economică’ a secolului al XVII-lea și al XVIII-lea.¹⁸⁶ În contrast cu hermeneutica ortodoxă care consideră revelația a fi “supranaturalistă și doctrinară”, hermeneutica biblică evidențiază faptul că revelația divină din Scriptură se raportează la evenimente istorice, poate fi considerată o carte de istorie, sau, după cum se exprimă Moltmann, poate fi privită ca un “comentariu divin despre acțiunile divine în istoria lumii”.¹⁸⁷ Problema creată de o asemenea structură epistemologică este aceea că, pe de-o parte, istoria ar putea să fie privită ca fiind în competiție cu Dumnezeu: ar fi preferat o realitate imanentă față de una transcendentă. Pe de altă parte, revelația lui Dumnezeu prin Hristos poate fi înscrisă cu ușurință în categoria unei istorii a revelației, al cărei “progres este exprimat prin ideea dezvoltării etapei mântuirii pas cu pas, potrivit cu un plan de mântuire fix, care fusese pus la punct mai dinainte”.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Această gramatică teologică a fost folosită de către teologia federală recentă și de către teologia pietistică timpurie. Vedeți evaluarea lui Moltmann referitoare la acest aspect, *TH*, pp.69-76.

¹⁸⁶ *TH*, p.70.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*

Într-o a cincea instanță, revelația poate fi văzută ca o manifestare de Sine indirectă a lui Dumnezeu.¹⁸⁹ Pannenberg își începe discursul teologic prin înțelegerea faptului că revelația este o revelație de Sine a lui Dumnezeu, care se manifestă în mod indirect prin acțiunile Sale în istorie. Pannenberg consideră că, “fiind acțiuni ale lui Dumnezeu, acestea proiectează invers o lumină asupra lui Dumnezeu. Însuși, comunicând ceva în mod indirect despre Dumnezeu”.¹⁹⁰ Istoria, ca întreg, este astfel o revelație de Sine indirectă a lui Dumnezeu (seamănă cu o oglindă a acțiunii lui Dumnezeu în lumea immanentă). Totuși, o problemă cu epistemologia lui Pannenberg referitoare la revelația lui Dumnezeu este aceea că sfârșitul istoriei este dezvăluit deja prin învierea lui Isus.¹⁹¹ Enigma este aceea că el interpretează revelația ca fiind istorie, dar nu își pune întrebarea cum poate fi posibilă alcătuirea istoriei. În pofida acestor lucruri, aspectul pozitiv este acela că în acest sistem conceptual operează totuși o hermeneutică

¹⁸⁹ W. Pannenberg este exponentul unei asemenea gramatici teologice. Pentru el, revelația este identificată cu istoria nu ca istoria primordială (*Urgeschichte*) despre care vorbește Barth, nu ca istoria mântuirii (*Heilsgeschichte*) a lui Oscar Cullmann, ci ca *Universalgeschichte*, și anume, universalitatea sa. Pentru Pannenberg Dumnezeu înseamnă istoria în universalitatea sa sau istoria după cum este văzută dinspre consumarea sa, cu alte cuvinte, istoria de până acum care reprezintă dezvăluirea ființei lui Dumnezeu. Totuși, această dezvăluire nu este apariția (fenomenele) realității (esența) care se află dincolo de aparențe, deoarece este caracterizată prin pura contingență a acțiunii lui Dumnezeu. Vedeti, W. Pannenberg, “The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology”, în *Basic Questions in Theology*, Vol. 2, pp.179ff.

¹⁹⁰ W. Pannenberg, (ed.), *Revelation as History*, trad. de D. Granskow (London: Sheed and Ward, 1969), p.16.

¹⁹¹ Vedeti, W. Pannenberg, “Dogmatic Theses on the Concept of Revelation”, în W. Pannenberg, (ed.), *Revelation as History*, p.24.

escatologică, deoarece istoria nu a luat sfârșit încă și doar în lumina sfârșitului ei istoria poate fi recunoscută drept revelație.

Într-o a șasea instanță, revelația este de asemenea descrisă ca fiind promisiune. Potrivit lui Moltmann, aceasta este singura gramatică epistemologică ce ține în echilibru atât istoria revelației, cât și escatologia.¹⁹² În cuvintele lui Moltmann: “revelația este înțeleasă din punctul de vedere al promisiunii conținute în revelație”.¹⁹³ Aceasta înseamnă că “noțiunea de revelație trebuie să derive din evenimentul promisiunii”.¹⁹⁴ Iar această gramatică escatologică a promisiunii lui Dumnezeu arată atât conținutul a ceea ce este revelat, precum și natura Revelatorului. Prin urmare, cunoașterea umană despre Dumnezeu este determinată atât ontologic prin participarea în istoria lui Dumnezeu, cât și epistemologic prin modul în care El își revelează propria ființă. Important de reținut este faptul că, potrivit lui Moltmann, prioritate are modul lui Dumnezeu de a Se revela pe Sine Însuși iar nu ființa Sa eternă atunci când vorbim despre revelație ca promisiune. *Astfel, teologia promisiunii are o structură care integrează un sistem epistemologic ce poate combina istoria cu escatologia; crucea cu învierea*¹⁹⁵; *realitatea prezentă cu speranța viitoare*¹⁹⁶; *armonia cu contradicția*¹⁹⁷; *identificarea cu diferențierea*.¹⁹⁸ Demn de remarcat este de asemenea faptul că acest sistem hermeneutic se bazează pe învierea lui Hristos cel crucificat,

¹⁹² *TH*, pp.230-303.

¹⁹³ *Ibid.*, p.100.

¹⁹⁴ M.D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope* (Philadelphia: Fortress, 1974), p.72.

¹⁹⁵ *TH*, pp.139-229.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp.95-138.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp.84-94.

¹⁹⁸ *Ibid.*

având atât un caracter transcendent – marcat de promisiune și așteptare – precum și un caracter provizoriu – marcat de caracterul finit al experienței umane. Ori, se cunoaște faptul că o gramatică creștină escatologică respinge ideea unui univers închis al cauzei și al efectului și afirmă că Dumnezeu acționează în această lume și schimbă lucrurile.¹⁹⁹ Potrivit înțelegerii lui Moltmann:

A te gândi la Dumnezeu și la istorie împreună, pe baza evenimentului promisiunii în învierea lui Hristos, nu înseamnă a demonstra pe Dumnezeu din lume sau din istorie, ci invers, a arăta că lumea este istorie care este deschisă către Dumnezeu și către viitor.²⁰⁰

O asemenea perspectivă epistemologică oferă istoriei o semnificație reală prin faptul că istoria nu este efemeră și ireală în comparație cu eternitatea, nici nu este ciclică sau lipsită de semnificație. Mai degrabă, este o călătorie către un scop plin de semnificații, este o “profeție inversă”.²⁰¹ În consecință, după cum indică Gilkey:

[a]ceastă teologie, fiind în mod fundamental escatologică, a mutat axul de bază al gândirii creștine și grija de la un ax

¹⁹⁹ Vedeți, Ibid., p.92.

²⁰⁰ Ibid., p.93. Moltmann omite să descrie aspectul etic al escatologiei creștine. Potrivit lui Gunton “testul acid al teoriei cosmologice este etica pe care o generează”. C.E. Gunton, *The Triune Creator*, p.225. În viziunea lui Gunton, “escatologia evangheliilor clarifică faptul că există o relație strânsă între ea și a trăi în prezent și nu are de-a face nici cu resemnarea, nici cu dominația, ci cu atitudinea de a fi pregătit și cu supunerea”. Ibid., p.226.

²⁰¹ În mitologia grecească și romană, trecutul este reprezentat ca o fundație veșnică. În viziunea iudaico-creștină asupra istoriei, trecutul este o promisiune a viitorului; în consecință, interpretarea trecutului devine o profeție inversă. Vedeți, K. Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p.6.

vertical care leagă timpul și eternitatea, creația și transcendența, la un ax *orizontal* care leagă prezentul și viitorul, o lume fără Dumnezeu acum cu Dumnezeul a cărui “existență este viitorul”.²⁰²

Trebuie remarcat aici nu doar abordarea semantică a realității escatologice, ci și dimensiunea existențială a unei asemenea epistemologii. O gramatică escatologică facilitează epistemologia creștină să vorbească despre creație ca despre o devenire escatologică, ca un proces care a fost deja inaugurat de către Hristos. Desigur, după cum subliniază Bauckham, o asemenea gramatică epistemologică “face ca Moltmann să pară câteodată echivoc cu privire la faptul că activitatea creștină în lume contribuie de fapt la venirea Împărăției lui Dumnezeu”.²⁰³ În ceea ce privește această gramatică revoluționară asupra eticii creștine, ne întoarcem acum să vedem parametrii săi în teologia lui Moltmann.

2.1.3. Dovada ontologică a existenței lui Dumnezeu

În teologia lui Moltmann, una dintre cele mai intrigante întrebări referitoare la revelația lui Dumnezeu este cea legată de modul prin care Dumnezeu poate fi într-adevăr cunoscut, de vreme ce reperele hermeneuticii sale sunt “în principiu promisiuni care deschid orizonturi noi, istorice și escatologice pentru viitor”.²⁰⁴ Dacă extindem sfera de analiză pornind de la întrebarea *cum* este, de fapt, Dumnezeu revelat și ajungem să evaluăm *ce anume* este revelat din Dumnezeu, se pare că nici o structură ontologică prezentă nu poate fi atribuită acestui tip de epistemologie prezentat de Moltmann, deoarece, în accepțiunea

²⁰² L. Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, p.229.

²⁰³ R. Bauckham, *Moltmann*, p.45.

²⁰⁴ *III*, p.112.

lui, prezența lui Dumnezeu poate fi găsită întotdeauna în promisiunile Sale, și anume în viitor. Moltmann, în schimb, presupune că:

Dumnezeu Se revelează pe Sine Însuși ca 'Dumnezeu' acolo unde Se arată ca fiind același și astfel, este cunoscut ca fiind același. El poate fi identificat acolo unde El se identifică pe Sine însuși prin actul istoric a credincioșiei Sale. Presupunerea referitoare la cunoașterea lui Dumnezeu este revelația lui Dumnezeu de către Dumnezeu... Atunci, 'Dumnezeu Însuși' nu poate fi înțeles ca reflectare a 'Eu-lui' transcendent, ci trebuie înțeles ca fiind propria Sa identitate din credincioșia istorică a promisiunilor Sale.²⁰⁵

De aceea, promisiunea, în structura hermeneutică a lui Moltmann, nu este o noțiune goală a unei realități lipsite de istorie, pe care o avem, în cel mai bun caz, ca o ontologie escatologică. Mai degrabă, limbajul promisiunii în viziunea sa are o ontologie prezentă în forma unei realități istorice. După cum subliniază Morse, "Dumnezeu nu ne dă informații, ci comunică spre noi; El ni Se oferă prin comunicare".²⁰⁶ Moltmann, de asemenea, argumentează: "El [Dumnezeu] se manifestă în trup pentru ca noi, ființe trupești, să-L cunoaștem pe Tatăl invizibil...".²⁰⁷ Aceasta înseamnă că, din punct de vedere epistemologic, istoria nu se prăbușește în fața unei escatologii copleșitoare, ci istoria ia o formă concretă dându-ne nouă, în schimb, posibilitatea de a construi o epistemologie corespunzătoare promisiunii lui Dumnezeu.

²⁰⁵ Ibid., p.116. Meeks a mers mai departe cu acest contrast afirmând că: "revelația lui Dumnezeu nu este dezvăluirea esenței lui Dumnezeu în termenii esenței istoriei, existenței sau numelui divin. Mai degrabă, revelația este demonstrația împlinirii de către Dumnezeu a promisiunilor Sale". M.D. Meeks, *Origins*, p.41.

²⁰⁶ C. Morse, *Logic*, p.41.

²⁰⁷ *WJK*, p.48.

Pentru Moltmann, întreaga creație este marcată, într-un mod special, nu doar de prezența acțiunilor lui Dumnezeu care pot fi simțite, ci și de prezența naturii Sale manifestată prin însuși actul creației.²⁰⁸ În contrast cu interpretările tradiționale care-L definesc pe Dumnezeu ca neavând nevoie să creeze umanitatea și universul,²⁰⁹ Moltmann înțelege creația ca fiind o parte din natura comunicativă a Creatorului, care este determinată de dragostea Sa.²¹⁰ Atunci, în mod firesc, decizia lui Dumnezeu de a crea este o dezvăluire a Lui Însuși, deoarece Dumnezeu creează totul potrivit cu ceea ce El este deja în El Însuși din eternitate.²¹¹ Bineînțeles, aceasta nu înseamnă că creația se identifică în proporție totală cu Dumnezeu în esența Sa, dar, fără îndoială, Îi corespunde lui Dumnezeu prin aceea că este

²⁰⁸ Pe baza acestor presupoziii, Moltmann este acuzat de anumiți critici că a renunțat la distincția epistemologică dintre Trinitatea imanentă și Cea economică. Vedeți discuția asupra acestui aspect teologic în, J. O'Donnell, *Trinity and Temporality*, pp.147-149.

²⁰⁹ Poziția teologică tradițională susține că Dumnezeu nu a trebuit să creeze deoarece a avut de ales dacă să creeze sau nu (Barth). Însă aceasta înseamnă că Dumnezeu este perceput a fi fost diferit înainte și după acea decizie. De asemenea, decizia aceasta a lui Dumnezeu de a crea nu revelează natura Sa, ci doar decizia Sa 'arbitrară'. Vedeți, *TKG*, p.52.

²¹⁰ Vedeți, *TKG*, p.55. Cf. *GC*, pp.69-72; pp.76-79; *TKG*, pp. 111ff; de asemenea K. Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, N.Y.: SVS, 1990), p.36. Potrivit lui Pseudo-Dionisie, "Dragostea nu permite celui care iubește să rămână închis în el însuși. Îl face să iasă din el însuși, astfel încât să fie pe deplin în cel iubit". Moltmann de asemenea argumentează că "Dragostea nu numai că are potențialul pentru a face aceasta, dar, de asemenea are și tendința și intenția...În acest sens Dumnezeu "are nevoie de" lume și de om. Dacă Dumnezeu este dragoste, atunci El nici nu va fi și nici nu poate fi fără cel care este iubitul Său". Vedeți, *TKG*, p.58.

²¹¹ *TKG*, p.54.

opera lucrării Sale, și astfel este în stare să reveleze propria Sa limitare de Sine, precum și suferința dragostei Sale eterne.²¹²

În mod propriu, Moltmann înțelege însăși natura lui Dumnezeu ca manifestându-se în creație și ca atare, gramatica sa epistemologică reinvocă o prezență ontologică a lui Dumnezeu în economie. Totuși, pentru Moltmann, *natura lui Dumnezeu chiar în forma Sa manifestată este încă învăluită în mister, deoarece, în aprecierea lui, locul prezenței reale a lui Dumnezeu nu este creația însăși, ci relația pe care Dumnezeu o dezvoltă cu ea*. În plus, Moltmann ascunde natura lui Dumnezeu de privirea directă a ochiului uman prin modul în care dezvoltă structura sa lingvistică asupra numelui divin. El argumentează că numele divin este un simbol lingvistic, care “dezvăluie misterul Persoanei Sale în sensul în care dezvăluie misterul credincioșiei Sale”.²¹³ De aceea, nu natura divină, ca atare, este revelată ființelor umane, ci mai degrabă natura Sa, care este credincioasă promisiunilor Sale, deschide accesul pentru noi.

*Această precizare implică faptul că, chiar și în fața acestor dovezi ontologice ale lui Dumnezeu, oamenii trebuie nu doar să observe, ci să caute adevărul despre Dumnezeu datorită faptului că această cunoaștere începe, în mod cert, cu recunoșterea Sa în universul creat.*²¹⁴ Teologiile escatologice,

²¹² Vedeți, Ibid., p.59.

²¹³ TH, p.112.

²¹⁴ Ibid., p.117. În cartea sa, TKG Moltmann subliniază faptul că, “a-l cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-l recunoaște” și aceasta este în mod deosebit o perspectivă a Vechiului Testament. El spune de asemenea că “esența divină se manifestă în mod indirect prin oglinda cosmosului.

funcționând în afara acestei tradiții, au indicat către problema înțelegerii a ceea ce ‘sinele’ or ‘individul’ înseamnă în raport cu Dumnezeu prin prismă escatologică.²¹⁵ Moltmann subliniază că Dumnezeu Însuși (*Gott selbst*) “nu poate fi înțeles ca o reflectare a eu-lui său transcendent (*Ichheit*), dar trebuie înțeles ca asemănarea cu Sinele (*Selbigkeit*) în fidelitatea istorică a promisiunilor Sale”.²¹⁶ Prin urmare, contrastul pe care-l trasează el este între *Ichheit* și *Selbigkeit*, între Sinele transcendent al lui Dumnezeu și credincioșia Sa istorică. Precizarea este importantă în sensul în care teologia lui Moltmann reușește să protejeze transcendența lui Dumnezeu în contextul manifestării Sale economice.

Înăsa, o asemenea gramatică epistemologică duce la dificultatea identificării istoriei cu revelația lui Dumnezeu, din moment ce, potrivit lui Moltmann, “cu greu se poate spune că această complexitate istorică a evenimentelor istorice particulare ‘în ele însele’, îl revelează pe Dumnezeu”.²¹⁷ De aceea, Moltmann argumentează că identificarea lui Dumnezeu cu evenimentele istorice este posibilă doar în contextul istoriei promisiunii. În contrast cu perspectiva grecească, care înțelege cunoașterea lui Dumnezeu ca fiind posibilă doar *a posteriori*, “ca o imagine mentală a faptelor deja petrecute în istoriei”, cunoașterea care derivă din istoria promisiunii reflectă o gramatică proleptică a unei realități *a priori*, care este “susținută de încrederea în

Divinitatea poate fi cunoscută din lume printr-un proces de deducere”. TKG, p.11.

²¹⁵ Această tendință își are începutul la sfârșitul secolului al XIX-lea prin Johannes Weiss și Albert Schweitzer; vedeți, R.E. Otto, *God*, pp.93-117.

²¹⁶ Moltmann, “Introducere” la *Man on His Own: Essays in the Philosophy of Religion* a lui Ernst Bloch, trad. de E.B. Ashton (New York: Harder and Harder, 1970), p.135; vedeți de asemenea TH, p.117.

²¹⁷ TH, p.117.

credincioșia promisă a lui Dumnezeu”.²¹⁸ Moltmann pretinde că:

După cum promisiunile nu sunt cuvinte descriptive ale realității existente, ci cuvinte dinamice despre actele de credincioșie pe care le așteptăm din partea lui Dumnezeu, la fel cunoașterea lui Dumnezeu nu constă într-un rezumat prin limbaj al faptelor petrecute.²¹⁹

Astfel, adevărul promisiunii transcende realitatea nu ridicându-l la nivelul unui “spațiu ireal al visurilor”, ci împingându-l înaintea viitorului unei noi realități.²²⁰

Aceasta înseamnă că pentru Moltmann gramatica ontologică a revelației divine este localizată, din punct de vedere epistemologic, în credincioșia lui Dumnezeu față de promisiunea Sa. O asemenea relație dinamică este în mod egal ancorată atât în speranța noastră viitoare, istorică – deoarece speranța noastră stă în promisiunile lui Dumnezeu – cât și în natura transcendentă a lui Dumnezeu – deoarece viitorul promis nu este separat de El însuși. *Iar aceasta implică faptul că o înțelegere a promisiunii devenirii ontologice trebuie să combine ambele aspecte ale adevărului, atât cele personale, și anume cele relaționale, cât și cele istorice, și anume cele esențiale.*²²¹

²¹⁸ Ibid. În viziunea sa: “Cunoașterea lui Dumnezeu este o cunoaștere care ne orientează înspre o finalizare – și nu spre o detașare de – situațiile care nu s-au finalizat încă, ci sunt încă în derulare”. Vedeti, *TH*, p.118.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid., p.119.

²²¹ Relația de legământ ilustrează mai bine acest fel de hermeneutică: “Legământul trebuie să fie înțeles ca un ‘proces istoric’...ca un ‘contract care cere aderență’ care nu este epuizat dintr-o singură tranzacție, ci al căror efecte continuă până la îndeplinirea promisă”. Vedeti, *TH*, pp.120-124.

Aici vedem din nou hotărârea lui Moltmann de a vorbi despre Dumnezeu doar în contextul istoriei și de a dezrădăcina toate concepțiile transcendenței divine care nu sunt fundamentate pe cunoașterea biblică a imanenței Sale. Totuși, este important de notat faptul că interpretarea lui Moltmann referitoare la *Ichheit* protejează încrederea în libertatea deplină a lui Dumnezeu de a rămâne subiectul care inițiază actul revelației. *Aceasta indică înspre nevoia unei hermeneutici antinomice într-un discurs teologic despre Dumnezeu ca Trinitate.*

Mai mult decât atât, gramatica teologică a promisiunii, care subliniază dinamica relațiilor dintre Dumnezeu și ființele umane, transmite și aspectul etic al unor asemenea relații. Ori, așa cum ușor se poate deduce, prisma etică a epistemologiei creștine este determinantă în aflarea adevărului despre Dumnezeu, de vreme ce El se descoperă pe Sine nu doar pentru a oferi informații teologice, ci, mai ales, pentru a transforma viața oamenilor. Se pare însă că modul în care trebuie ținute în echilibru *Ichheit* și *Selbigkeit* este mai puțin clar în epistemologia lui Moltmann. Putem identifica o soluție posibilă a acestei probleme privind la structura teologică pe care el o prezintă în secțiunea următoare.

2.1.4. Hermeneutica kerigmatică a Bisericii

Abordând întrebarea “Care este câștigul teologiei trinitare?” Jenson crede că trebuie să introducem o rectificare importantă în epistemologia noastră trinitară pentru a fi în stare să descoperim răspunsul. El argumentează astfel: dacă teologia “nu este inițial un al doilea nivel al discursului”, ci “primul nivel al actului prin care Dumnezeu este invocat prin numele trinitar”, atunci “teologia trinitară nu are un punct de vedere, ci

este punctul de vedere”.²²² *Este* punctul de vedere în special în sensul că “*este* o anticipare a Sfârșitului...când vom fi inițiați în modelul vieții triunice a lui Dumnezeu împreună cu cei Trei”.²²³ Totuși, în viziunea lui Jenson, la un al doilea nivel, discursul trinitar *are* într-adevăr un punct de vedere, o funcție specifică, aceea “de a susține împotriva tuturor muștrărilor de conștiință că istorisirea biblică despre Dumnezeu și noi este adevărată despre și pentru Dumnezeu Însuși”.²²⁴ Când acceptăm faptul că gramatica trinitară susține adevărul narațiunilor biblice ca fiind adevărul despre propria realitate a lui Dumnezeu, atunci, eternitatea, aspectul propriei realități a lui Dumnezeu și, potrivit lui Moltmann, scopul nostru final, nu poate fi concepută ca o absență a timpului.²²⁵

Pe lângă presupunerile făcute de teologia creștină rațională cu privire la textele biblice, acestea îi oferă lui Moltmann, în plus, o mai largă varietate de reflectări, în special pentru hermeneutica sa catafatică. Totuși, pentru el, cunoașterea derivată din Scriptură nu este o cunoaștere nemediată a lui Dumnezeu, ci una mediată. Chiar dacă textul Bibliei este în general accesibil, el crede că încă este considerat o “revelație imperfectă” a lui Dumnezeu manifestat în universul creat. Iar aceasta este așa, deoarece îi lipsește “validitatea finală oferită

²²² R.W. Jenson, “What is the Point of Trinitarian Theology?” în C. Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), p.31.

²²³ Ibid., p.32.

²²⁴ Ibid., p.35.

²²⁵ Potrivit lui Moltmann “principiile hermeneutice pe care aceasta le implică, toată exegeza textelor biblice istorice trebuie să își aibă sursa în evenimentul care nu poate să fie demonstrat, al împlinirii aceluia cuvânt prin care Dumnezeu este cunoscut prin Dumnezeu, prin care Dumnezeu Însuși vorbește și se revelează pe Sine”. *TH*, p.279.

de misterul supranatural al credinței”.²²⁶ Moltmann crede că o anumită parte din cunoaștere vine dintr-o relație dinamică personală cu Dumnezeu și această realitate poate fi descrisă doar printr-o gramatică a credinței. Alături de cunoașterea derivată din creație, cunoașterea din Scriptură este, în viziunea lui Moltmann, o “cunoașterea a lui Dumnezeu prin parabole”.²²⁷ Totuși, ea este o cunoaștere importantă, din cauza faptului că “această cunoaștere motivează trecerea de la credința prin cuvântul exprimat în parabole la a-L vedea pe Dumnezeu față în față (I Cor. 13.12)”. Această tranziție înseamnă o trecere “de la mediere la nemediere și, de aici, de asemenea, de la particularitate la universalitate”.²²⁸ Totuși, această cunoaștere nemediată (apofatică) este accesibilă, după cum am văzut, doar în istoria escatologică a speranței.²²⁹

Pe lângă toate acestea, textele care ne vin din istorie, potrivit lui Moltmann, “trebuie să fie citite în termenii locului lor istoric și timpului lor istoric, în termenii conexiunilor lor istorice înainte și după”.²³⁰ Moltmann insistă asupra dimensiunii viitoare a istoriei, din moment ce, pentru el, doar în contextul unei istorii a promisiunii textele biblice oferă o cheie hermeneutică valabilă. El argumentează:

Cheia hermeneutică a mărturiilor istorice ale Bibliei este ‘viitorul scripturii’...Textele biblice nu sunt un organism

²²⁶ *GC*, p.57.

²²⁷ Ibid., p.58; vedeți de asemenea, *TH*, p.281; *CG*, p.84; *SL*, p.99; *TKG*, pp.19, 94.

²²⁸ *GC*, p.58.

²²⁹ Moltmann vede revelația prin Isus ca fiind revelația ‘supranaturală’ a lui Dumnezeu, care conduce la o “părtașie perfectă cu Dumnezeu”. Totuși, el nu explică ce fel de hermeneutică s-ar putea aplica acestui tip de cunoaștere directă. Vedeți, *GC*, p.57.

²³⁰ *TH*, p.277.

închis care are o inimă sau un cerc închis care are un centru. Dimpotrivă, toate textele biblice sunt deschise către împlinirea viitoare a promisiunii divine a cărei istorie o relatează.²³¹

Astfel, presupunerea și scopul hermeneuticii biblice nu trebuie să fie văzute prin caracterul istoric al existenței, nici printr-un context istoric universal, ci prin dinamica istoriei lui Dumnezeu prin Hristos, care este consemnată în Scripturi.

În plus, și acest lucru este de mare importanță, scopul exegezei, potrivit lui Moltmann, nu ar trebui să fie căpătarea unei “înțelegeri care să conducă la credință”, ci înțelegerea adevărului ce trebuie proclamat.²³² Prin urmare, istoria promisiunii nu trebuie să fie percepută în termenii existenței sau ai contextului, ci trebuie “repetată ca istoria kerigmatică a lui Dumnezeu pentru om”. Moltmann declară:

‘Cuvântul lui Dumnezeu’ prin cuvinte ne impulsionează să trecem de la exegeza ‘cuvintelor’ la proclamarea cuvântului. Astfel, locul cheii hermeneutice oferite de caracterul istoric al existenței este luat aici de ‘istoria lui Dumnezeu pentru oameni’. Locul cuvântului-caracter al existenței este luat de suveranitatea cuvântului divin.²³³

În consecință, pentru Moltmann, Scriptura, ca un fapt ontologic istoric, așa cum este și lumea, este în mod corect înțeleasă doar în termeni dinamici, în lumina a ceea ce va fi. Această ontologie escatologică a adevărului din Biblie nu-și face realitatea aistorică. Mai degrabă, ontologia sa prezentă este

²³¹ Ibid., p.283.

²³² TKG, p.84; TH, pp.183, 281; WJC, pp.42, 93; SL, pp.17, 297, 298; GC, p.58; CPS, pp.200, 206ff.

²³³ TH, p.281.

adevărată și reală datorită escatologiei. În această speranță escatologică realitatea umană devine istorică în lumina devenirii sale progresive, în lumina misiunii istorice a proclamării creștine, care este singura legătură constantă istorică dintre istoria viitoare și istoria trecută. Înseamnă că această gramatică kerigmatică poate ajuta ca teologia trinitară să fie un punct de vedere și să aibă un punct de vedere. Sau, în terminologia proprie lui Moltmann, această gramatică teologică facilitează echilibrul dintre *Ichheit* și *Selbigkeit* atât în experiența creștină, cât și în discursul teologic despre Dumnezeu ca Trinitate. La rândul său, aceasta ne conduce către un alt aspect important al epistemologiei lui Moltmann, și anume gramatica sa mesianică.

2.1.5. Teologia mesianică a creației.

La nivel teologic, Moltmann pune în opoziție distincția care a fost făcută între ‘teologia naturală’ și ‘teologia revelată’ argumentând că există un punct de referință mai echilibrat pentru discursul teologic, și anume Dumnezeul triunic.²³⁴ El argumentează că trebuie să căutăm punctul de referință a unui discurs teologic în forma ontic-noetică a existenței divine ca Trinitate. Totuși, epistemologia teologică a lui Moltmann nu a fost definită ca un sistem monolitic bazat pe un adevăr invariabil, ci mai degrabă pe un sistem deschis, care este determinat de propriile sale circumstanțe și de condițiile temporale.²³⁵ În consecință, el crede că, în timp, teologia se

²³⁴ See, GC, pp.57-60; TKG, pp. 6, 8f, 19, 63, 65, 83, 93, 97-105; CG, pp.126ff, 204, 206, 236f, 239, 241, 246; COG, p.303; CPS, pp.54ff, 60; SL, 290ff, 295, 301.

²³⁵ A.J. Conyers consideră că “stilul deschis și primitor” al lui Moltmann de a aborda conceptele sale teologice “încurajează doar puțin clonele teologice sau chiar o școală a gândirii”. Vedeți, *God*, p.xi.d Comentând asupra cărții

dezvoltă printr-un proces dinamic, în care “cea de-a doua formă a teologiei în fiecare caz dat o absoarbe pe cea anterioară”.²³⁶ Aceasta conduce la superioritatea teologiei escatologice, “teologia împărăției slavei”, care, potrivit lui Moltmann, “împlinește promisiunile și începuturile teologiei naturale și istorice”.²³⁷ Moltmann numește această teologie, teologia mesianică:

Noi am definit teologia care este dată și este posibilă în prezent ca o teologie revelată; și am denumit teologia revelată, în sens creștin, ca o teologie mesianică. Teologia mesianică este o teologie care se află sub presupunerea prezenței lui Mesia și a începutului epocii mesianice.²³⁸

În viziunea sa, această teologie mesianică interpretează lumea ca pe o ‘parabolă’, și anume în corespondență cu împărăția cerurilor.²³⁹ Acest lucru, la rândul său, arată că teologia creștină trebuie să interpreteze parabola într-o gramatică mesianică ce o prezintă “ca pe prezența ascunsă a unui viitor calitativ nou, care transformă experiențele de zi cu zi ale acestei lumi”.²⁴⁰ Prin urmare, ca simboluri mesianice, pildele

lui Conyers, Moltmann este de acord că “Conyers are dreptate: nu am încercat niciodată să-mi ‘vând’ sistemul teologic și să găsesc urmași care doar să repete gândurile mele”. Vedeti, Ibid., p.vii.

²³⁶ GC, p.60.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid. Vedeti de asemenea, WJK, pp.1-38.

²³⁹ GC, pp.60-61. Barth este și el în ton cu această linie de gândire, deși el nu acordă aceeași importanță ideii de creație ce este privită ca pe o schiță sau un design al Împărăției lui Dumnezeu. Vedeti, Barth, CD, IV/3, p.151.

²⁴⁰ GC, p.62. Ricoeur, de asemenea, începe cu “surplusul de semnificație” a simbolului și descoperă că aceasta exprimă o auto-diferențiere și o auto-transcendență în fiecare realitate experimentată. Simbolurile nu fixează lucrurile în forme fixe; ele mai degrabă le eliberează. Vedeti, P. Ricoeur, “The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection” în The

devin promisiuni ale împărăției lui Dumnezeu arătând urmele lui Dumnezeu în istoria lumii.

Într-o manieră asemănătoare, teologia mesianică ne ajută să interpretăm universul natural ca purtând urmele Dumnezeului viu, din moment ce doctrina *vestigia Dei* a fost ulterior dezvoltată în *vestigia trinitatis*.²⁴¹ Astfel, este posibil ca omul să perceapă lumea nu doar fiind creația lui Dumnezeu dar și un sacrament al prezenței ascunse a lui Dumnezeu și s-o privească drept o comunicare a Trinității.²⁴²

Potrivit acestei gramatici hermeneutice, înțelegem că Dumnezeu se revelează pe Sine Însuși prin creație și își limitează prezența Sa în creație printr-un act de “restricție kenotică a Sinelui”, care precede creația.²⁴³ Moltmann scrie:

Dumnezeu Se retrage în Sine Însuși pentru a ieși din Sine Însuși. El ‘crează’ pre-condițiile pentru existența creației Sale retrăgându-Și prezența și puterea. ‘În limitarea de Sine a

Conflict of Interpretations, (Evanston: Northwestern University Press, 1974), pp. 287-334. Vedeti de asemenea, G.J. Laughery, *Living Hermeneutics*, pp.95-105. Laughery scrie că: “parabolele în sens poetic, în forma lor narativă, îmbogățesc și extind sensul de semnificație în direcția a ‘altceva’, printr-un proces metaforic, în mod extravagant, indică spre o altă realitate a lumii atât în formă cât și în conținut, o lume adesea deschisă nesigurantei” (p.99).

²⁴¹ GC, p.64.

²⁴² Ibid., p.72.

²⁴³ Aceasta este doctrina evreiască numită *zimzum* și care este expusă de Isaac Luria. “*Zimzum* înseamnă concentrare și contracție și semnifică o retragere a unei persoane în ea însăși”. Luria a preluat doctrina timpurie evreiască reprezentată de Shekinah, potrivit căreia “Dumnezeul infinit poate astfel să-și contracte prezența deoarece El locuiește în templu”. Vedeti, GC, p.87. Pentru o relatare detaliată despre teologia lui Isaac Luria, vedeti G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1954), pp 244-286.

Ființei divine, care, în loc să acționeze înspre exterior în actul său inițial, se întoarce înspre interior către Sine, apare Inexistența. Aici avem un act în care se face apel la Inexistență. Este forța afirmativă a negării de Sine a lui Dumnezeu, care devine forța creatoare din creație și mântuire.²⁴⁴

Rezultă deci că, în această gramatică trinitară, absența lui Dumnezeu din creație nu trebuie interpretată ca pe o absență ontologică, ci mai degrabă ca pe o mișcare mesianică creativă a lui Dumnezeu: “o mișcare de la limitarea de Sine inițială a lui Dumnezeu la delimitarea Sa escatologică”.²⁴⁵ Iar această interpretare indică înspre o corectare necesară în hermeneutica creației: Dumnezeu nu crează pur și simplu rostind ca ceva să ia ființă, ci mai degrabă, într-un sens mai profund, “El ‘crează’ lăsând să fie, făcând loc și retrăgându-Se”.²⁴⁶ *Astfel, aici avem de-a face cu o absență creativă a lui Dumnezeu, după cum este ea percepută în economie, și care poate avea în schimb un efect important asupra efortului nostru epistemologic.* În consecință, cererea pentru o reexaminare a gramaticii teologice a creației devine de o importanță majoră, din moment ce codul lexical al lui Moltmann pare să indice o absență funcțională a lui Dumnezeu din economia mântuirii, deși El este încă prezent aici în mod mesianic.

²⁴⁴ GC, p.87.

²⁴⁵ Ibid., p.89. Imitându-l pe Bauckham, Coffey critică lucrările timpurii ale lui Moltmann prin care el rămânea “ostil față de a renunța la ideea sa fundamentală despre istoricitatea lui Dumnezeu”. Vedeti, D. Coffey, *Deus Trinitas: The Doctrine of the Triune God* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1999). Aici Moltmann pare să se mute de la o Trinitate istorică înspre o Trinitate escatologică. Totuși, pentru Moltmann, aceasta nu implică o dizolvare panteistă a creației lui Dumnezeu; ea semnifică forma finală pe care creația trebuie s-o găsească în Dumnezeu.

²⁴⁶ GC, p.88.

potrivit lui Moltmann, acesta este un rol temporar al teologiei mesianice, care este o structură epistemologică necesară doar pentru istoria lui Dumnezeu în timp. Teologul pretinde că în împărăția escatologică a lui Dumnezeu această structură escatologică va trece, deoarece, pe baza revelației divine, teologia “îl reduce pe Dumnezeu la limbaj în materialul responsabil al acestei lumi, care este închisă în călăriile”.²⁴⁷ Atunci, Coffey are dreptate spunând că Moltmann,

Pare să fi revenit în dificultatea originară, care ia naștere din hotărârea sa de a plasa Trinitatea economică între două faze ale Trinității imanente: o Trinitate ‘la origini’ și o Trinitate realizată de viitorul escatologic, o Trinitate în care ființa lui Dumnezeu ajunge să fie determinată de evenimentele istorice.²⁴⁸

Iar aceasta indică faptul că o asemenea abordare epistemologică produce mai degrabă confuzie. *În lipsa unei gramatici antinomice, o asemenea structură trinitară promovează un model teologic, care, într-adevăr, provoacă epistemologia tradițională statică, dar conduce la o dihotomie asemănătoare între absență și prezență.*

După cum am specificat mai sus, revelația lui Dumnezeu prin creație deschide o largă varietate de posibilități pentru o explorare epistemologică fructuoasă. Discursul teologic despre Dumnezeu ca Trinitate este într-adevăr îmbogățit de presupunerile că ‘pașii’ lui Dumnezeu pot fi identificați în economie. *Modelele teologice diferite provoacă epistemologia*

²⁴⁷ Ibid., p.65.

²⁴⁸ D. Coffey, *Deus*, p.107.

noastră inertă și o aduc într-o structură dinamică a cunoașterii care vine atât din căutarea noetică, precum și din participarea ontică. Totuși, problema unei Trinități echilibrate imanent-transcendente rămâne nerezolvată. Această afirmație de ansamblu conduce la următoarea secțiune a acestei părți a lucrării de față: o încercare de a oferi o evaluare succintă și critică referitoare la forma epistemologică a cristologiei lui Moltmann.

2.2. Cristologia catafatică dedusă din creație

După cum am văzut, epistemologia lui Moltmann a fost creionată de o hermeneutică de tip catafatic a istoriei lui Dumnezeu țesută în creație. *Potrivit hermeneuticii sale, cunoașterea autentică își are rădăcinile într-un asemenea dinamism fundamental, care conectează escatologia cu manifestarea prezentă a lui Dumnezeu în istorie. Această gramatică hermeneutică este o marcă a întregii sale teologii.* După cum vom vedea mai târziu în acest capitol, gramatica cristologică a lui Moltmann a urmat aceeași rută catafatică. Bauckham evaluează în mod corect teologia lui Moltmann atunci când precizează că: "Teologia timpurie a lui Moltmann nu este mai puțin cristocentrică decât cea a lui Barth, dar este diferită de cea a lui Barth în măsura în care toată cristologia devine în mod inevitabil escatologică".²⁴⁹ Această dinamică escatologică a cristologiei lui Moltmann a fost criticată ca fiind accentuată prea puternic de viitor până acolo încât primul articol al Crezului creștin a fost diminuat în importanță în discursul său teologic. După cum scrie Schuurman, "el [Moltmann] subordonează atât creația, cât și cristologia escatonului, și astfel îi atribuie primului articol al Crezului un

²⁴⁹ R. Bauckham, *Moltmann*, p.21.

nu mai puțin semnificativ decât ar trebui pentru speranța creștină".²⁵⁰

Acum ne întoarcem pentru a analiza în ce măsură revelația lui Dumnezeu prin Hristos, în teologia lui Moltmann, este proleptică, sau un semn al promisiunii lui Dumnezeu pentru viitor, și, de asemenea, în ce măsură activitatea divină în creație este prezentă în mod activ în Hristos.

2.2.1. Cristologia în formă istorică

A fost Hristosul istoric Dumnezeu? Pentru a demonstra răspunsul afirmativ la această întrebare, teologii și-au bazat afirmațiile dogmatice fie pe realitățile transcendente ale unei cristologii 'de sus', fie pe certitudinile imanente ale unei cristologii 'de jos'.²⁵¹ Moltmann crede că Părinții timpurii ai Bisericii au pornit de la o cristologie de sus, și astfel și-au bazat cristologia pe un "concept despre un Dumnezeu impasibil, care nu se schimbă, nemuritor, netrecător".²⁵² Regretabil, acest efort

²⁵⁰ D.J. Schuurman, "Creation, Eschaton and Ethics: An Analysis of Theology and Ethics in Jürgen Moltmann", *Calvin Theological Journal*, 22/1 (1987), p.60.

²⁵¹ Vedeți, referitor la acest subiect, M. Erickson, *Christian Theology*, a doua ediție (Grand Rapids: Baker Books, 1999), pp.682-687; A. Schweitzer, *The Quest*, p.367; M. Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historical Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1962), p.43; E. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus" în *Essays on New Testament Themes*, trad. de W.J. Montague (Naperville, Ill.: Alec R. Allason, 1964), pp.15-47; E. Brunner, *The Mediator* (London: Lutterworth, 1914), p.158ff.

²⁵² Vedeți, *CG*, pp.87-92. Primele patru secole creștine s-au confruntat cu o problemă diferită, aceea de "a evalua adevărata divinitate a lui Dumnezeu care a acționat în Hristos fără să diminueze credința străveche a lui Israel conform căreia "Domnul Dumnezeu nostru, Domnul este Unul". Vedeți,

epistemologic a condus spre un 'doctism slab' atunci când teologii au încercat să localizeze corespondența sa 'de jos' în istoria lui Isus din Nazaret.²⁵³ Moltmann crede că este dificil să ataci subiectul cristologiei, care încearcă să combine caracterul trecător și muritor cu ceea ce este netrecător și nemuritor în Isus. Ar fi imposibil, crede el, să găsim o anumită gramatică teologică ce ar indica înspre o legătură coerentă între aceste două polarități. La fel, în aprecierea sa, ar fi și mai greu să găsim o gramatică teologică potrivită pentru a descrie abandonarea de către Dumnezeu transcendent a lui Isus cel crucificat.

Moltmann propune abandonarea acestui tip de cristologie, 'de sus', împreună cu hermeneutica sa specifică.²⁵⁴ În schimb, el sugerează adoptarea unei construcții epistemice diferite, a unei cristologii care începe în mod inductiv 'de jos'.²⁵⁵ Preluând

E.R. Hardy (ed.), *Christology of the Later Fathers*, Vol. 3 (London/Philadelphia: SCM Press, 1965), pp.15-38.

²⁵³ Ibid., p.89.

²⁵⁴ W. Pannenberg de asemenea consideră că această hermeneutică a fost o acceptare lipsită de critică a terminologiei lui Barth. Vedeti, *Jesus – God and Man*, (London: SCM Press, 1968), pp.33ff. Vedeti de asemenea, P. Hodgson, *Jesus – Word and Presence: An Essay in Christology* (New York 1971), pp.60ff.

²⁵⁵ Moltmann crede că dacă Isus este ființa *divină* care este dată pentru a fi sacrificată, atunci trebuie să privim acest lucru în mod foarte serios ca pe o pătrundere în ființa eternă a lui Dumnezeu. Gunton de asemenea susține că "sacrificiul temporal care este 'renunțarea' (Rom. 8.32, Ioan 3.16) sau 'trimiteră' (Rom. 8.3) Fiului nu este un act străin divinității, nu este o intervenție izolată, deoarece ea izvorăște din ceea ce Dumnezeu este în eternitate". C.E. Gunton, *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* (Edinburgh: T&T Clark, 1988) p.149. Gunton extinde această înțelegere la întreaga creație. După cum se exprimă el: "din acest motiv, a concepe creația ca un act al voinței Sale libere și ca un efect al abundenței vieții Sale prin care El dă formă și

înțelegerea lui Fichte cu privire la noțiunea sa despre 'inversarea gândirii', Moltmann argumentează:

Ideea divină inițială este aceea că o anumită acțiune în timp nu poate fi realizată, în cea mai mare măsură, până când nu apare omul inspirat de Dumnezeu. Ceea ce face omul divin este divin. În această acțiune nu este omul cel care acțiunează, ci este Dumnezeu însuși în ființa Sa interioară, personală și în esența Sa, care acțiunează prin el și își face lucrarea prin om.²⁵⁶

Aplicată la Isus cel pământesc, această hermeneutică a 'inversării gândirii' oferă correspondentul *a priori* al originii lui Isus în Dumnezeu.²⁵⁷ O asemenea gramatică epistemologică este opusă viziunii cristologiilor speculative potrivit cărora divinitatea lui Isus putea fi stabilită doar *a posteriori*, la sfârșitul (consumarea) istoriei Sale. În acest caz, în mod epistemologic, Moltmann crede că Isus nu poate fi recunoscut drept Fiul lui Dumnezeu până în momentul morții Sale pe cruce și învierii Sale.²⁵⁸ Totuși, în mod ontologic, Moltmann subliniază că Isus este Fiul lui Dumnezeu înainte ca această istorie să aibă loc. Iar această tensiune ontic-noetică, la rândul său, oferă perspectiva unei gramatici epistemologice adecvate, care consideră atât dimensiunea ontologică, cât și cea proleptică.

continut la ceva care este altceva decât El însuși, fără nici o constrângere ci pur și simplu de dragul Său, nu este o greșeală". Ibid.

²⁵⁶ După cum este citat de Moltmann, *CG*, p.90.

²⁵⁷ Potrivit doctrinei teologice străvechi, "ordinea cunoașterii (*ratio cognoscendi*) funcționează în direcție opusă cu ordinea existenței (*ratio essendi*). Ceea ce este ultimul lucru pentru cunoașterea umară, acela este primul lucru în ceea ce privește existența". *CG*, pp.90-91.

²⁵⁸ Vedeti *CG* 112ff.

În mod asemănător, Moltmann argumentează că “modelul întrupării și învierii, umilirii și înălțării, asociază misterul lui Isus cu misterul lui Dumnezeu Însuși”.²⁵⁹ În acest mod cristologia nu numai că oferă o gramatică epistemologică rezonabilă discursului nostru teologic, dar și conturează doctrina Trinității care începe, potrivit lui Moltmann, ‘de jos în economia mântuirii’.²⁶⁰ Totuși, această manifestare trinitară a lui Dumnezeu în economie nu trebuie văzută ca fiind dezvăluită “într-o strălucire a eternității cerești, de dincolo de această lume”, ci într-o “anticipare și promisiune a slavei viitoare a lui Dumnezeu”.²⁶¹ După cum susține Moltmann, “viitorul Domnului Celui înviat este prezent acum prin promisiune; este acceptat în speranța că este pregătit să sufere,

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Sublinierea lui Moltmann asupra cristologiei ‘de jos’ se potrivește foarte bine cu structura sa epistemologică ce accentuează elementele cognitive disponibile ființelor umane în efortul lor de a atinge revelația lui Dumnezeu prin Hristos. Totuși, el nu reușește să sublinieze suveranitatea lui Dumnezeu manifestată prin Hristos și prin creația Sa, și anume, o cristologie ‘de sus’. În Hristos, Dumnezeu Și-a dezvăluit deja viitorul. Astfel, după cum se exprimă Gilkey “interpretarea escatologică a lui Dumnezeu semnifică faptul că El este ‘puterea viitorului’”. Ca putere a viitorului, Dumnezeu “stăpânește și determină fiecare prezent”. L. Gilkey, *Reaping the Whirlwind* (New York: The Seabury Press, 1976), p.231. Aceasta, la rândul său, ne determină pe noi să-L slăvim și să-L adorăm pe Dumnezeu. După cum spune Calvin: “atunci când oamenii de bună voie onorează slava lui Dumnezeu și recunosc că lumea este condusă de El și că ei sunt sub autoritatea Sa, atunci ei aduc dovezi religiei lor... Cei cărora “le este teamă de numele” lui Dumnezeu, nu doresc să-L scoată din cer, nici nu cer semne evidente ale prezenței Sale; ei se mulțumesc să-Și arate credința adorându-L și slujindu-L lui Dumnezeu, deși nu-L văd față în față”. Calvin, *Commentaries*, Vol. XXIII, The Library of Christian Classics, trad. de, J. Harautunian (London: SCM Press, 1958), p.146.

²⁶¹ *TH*, pp.84-94. Martorii învierii nu L-au privit pe Isus ca pe Cel care a fost ‘imortalizat’, ci ca pe Cel ‘care va veni’. Vedeți pp.86-87.

și este perceput de mintea critică ce reflectă asupra oamenilor și asupra lucrurilor create prin speranță”.²⁶²

Privit lui Moltmann, nu este vorba numai de faptul că Isus intră în istoria noastră umană pentru ca noi să putem înțelege în sens epistemologic istoria Sa divină, ci este vorba și de faptul că, din punct de vedere ontologic, El face ca istoria umană să fie o istorie reală. În propriile sale cuvinte:

În acest sens revelația Domnului înviat nu devine ‘istorică’ ca rezultat al faptului că istoria, vrând nevrând continuă, ci ea reprezintă un fel de primum movens la începutul procesului istoriei. În virtutea acestei revelații, realitatea omului și a lumii sale devin ‘istorice’, iar speranța referitoare la această revelație face ca toată realitatea să fie inadecvată și astfel, temporară și în proces de transformare.²⁶³

De asemenea, Moltmann susține că învierea lui Isus nu ar trebui să fie luată ca o epifanie a prezenței eterne a lui Dumnezeu, ci ca o noțiune nouă a istoriei. Învierea indică drumul către viitor, face istorie și dezvăluie scopul nostru viitor. Din acest motiv, el pretinde că istoria învierii nu trebuie să fie percepută nici în mod mitic, nici în mod istoric, ci “doar prin categoria revelației”.²⁶⁴ Trebuie să ne întrebăm, mai devreme sau mai târziu, dacă această dinamică promițătoare a revelației lui Dumnezeu în creație este capabilă să aducă rezultate concrete și promițătoare pentru epistemologia creștină.

Ceea ce este extrem de important pentru epistemologia creștină este faptul că perspectiva escatologică a lui Moltmann devine

²⁶² Ibid., p.87.

²⁶³ Ibid., p.88.

²⁶⁴ Ibid., p.178. Vedeți de asemenea, pp.172-182.

fundamentată cristologic și, în același timp, este orientată către viitorul acestei lumi centrată în crucea lui Hristos. După cum vom vedea în următoarea secțiune, istoria noastră și istoria întregii creații sunt profund marcate cristologic.

2.2.2. Istoria în formă divină

Müller-Fahrenholtz susține că “istoria *este* tema” teologiei lui Moltmann în sensul în care ea reprezintă “o *categorie teologică centrală*”.²⁶⁵ Într-adevăr, convingerea puternică a lui Moltmann este că Dumnezeu are o istorie în care sunt incluse atât istoria umană, cât și istoria cerului și a pământului.²⁶⁶ Însă la această înțelegere trebuie adăugat un element esențial din teologia lui Moltmann. Pentru el, într-adevăr, există o istorie divină care este legată de istoria noastră umană, o interacțiune între Dumnezeu și existența noastră umană.²⁶⁷ Dar, așa cum am afirmat mai sus, pentru Moltmann, istoria lui Dumnezeu izvorăște din promisiunea Sa față de lume pentru un viitor escatologic. În acest caz, istoria lui Dumnezeu nu poate fi separată de revelația Sa față de lume. Legat de aceasta, revelația specială a lui Dumnezeu prin Isus a fost redată în

teologia lui Moltmann ca fiind o istorie divină imanentă.²⁶⁸ În termeni epistemologici, dacă am putea să ne exprimăm astfel, istoria la ‘formă trinitară’. Sau, așa cum argumentează Moltmann: “cineva trece din exteriorul misterului care este denumit ‘Dumnezeu’ către interiorul acestuia, care este unitar”. Iar, el crede că aceasta reprezintă o revoluție în ce privește înțelegerea despre Dumnezeu, care este dedusă din manifestarea economică a lui Hristos cel crucificat.²⁶⁹

Aceasta înseamnă că centrul pivotant al istoriei devine Isus, cel care a fost crucificat și a înviat din morți.²⁷⁰ Moltmann insistă că, în mod epistemologic, trebuie să păstrăm crucea și învierea împreună, într-o unitate nedisimulată. Pentru că, dacă ar fi să punem un accent prea mare pe cea din urmă, înseamnă că s-ar pierde interesul față de istoria divină prezentă în Isus, așa cum au făcut Părinții Bisericii din timpurile străvechi. Pe de altă parte, a ignora învierea înseamnă a-L reduce pe Isus la semnificația unui om important, după cum au făcut teologii liberali ai secolelor al XIX-lea și al XX-lea.²⁷¹ A păstra în unitate evidentă cele două repere esențiale ale vieții și ale teologiei creștine (crucea și învierea), înseamnă a ajunge la o hermeneutică cristologică echilibrată, integrală, care pune accent în mod egal pe istoria divină imanentă și pe realitatea Sa transcendentă. Potrivit cuvintelor lui Moltmann:

Dacă același Isus a fost crucificat și a înviat din morți – și acesta trebuie să fie punctul de plecare al credinței creștine – atunci doar o analiză completă din ambele puncte de vedere,

²⁶⁵ G. Müller-Fahrenholtz, *The Kingdom and the Power: The Theology of Jürgen Moltmann* (London: SCM Press, 2000), p.230.

²⁶⁶ Probabil că studiile timpurii ale lui Moltmann despre teologia reformată au conturat atitudinea sa fundamentală față de această teologie a istoriei, însă a fost în mod substanțial reînțărită de teologia ca legământ afirmată de exegeții asupra Vechiului Testament precum G. von Rad și de filozofia asupra istoriei lui Ernst Bloch. Vedeti W.J. Hill, *The Three*, pp.166-175. Pentru o introducere detaliată la interpretarea Vechiului Testament de către von Rad, vedeti J.L. Crenshaw, *Gerhard von Rad* (Texas: Word Books, 1978).

²⁶⁷ Vedeti, *WJC*, pp.245f; *CG*, pp.246-252, 256; *TKG*, pp.2-5, 19, 89, 100, 107, 174.

²⁶⁸ Vedeti, *CG*, pp.112-152.

²⁶⁹ *CG*, p.204.

²⁷⁰ Vedeti, *WJC*, p.32; *CG*, pp.32-75.

²⁷¹ *CG*, p.112. Pentru o evaluare excelentă a gramaticii trinitare în timpul diverselor perioade ale istoriei Bisericii, vedeti, W.J. Hill's book, *The Three*.

care leagă în mod constant cele două aspecte unul de celălalt, poate să li facă dreptate.²⁷²

Moltmann crede că cristologia care subliniază dimensiunea istorică a vieții divine reinvocă o “temă pur istorică”, în timp ce interpretarea credinței creștine legate de Paște folosește o “temă pur teologică”.²⁷³ De aceea, pentru Moltmann, cristologia trebuie să se dezvolte într-o gramatică epistemologică ce integrează, și anume să trateze “tema istorică de descriere a morții lui Isus în cadrul vieții Sale ca o temă teologică” și “tema teologică de a explica și de a interpreta credința legată de Paște ca pe o temă istorică”.²⁷⁴

Este suficient să spunem că, metodologic, teologia creștină, potrivit lui Moltmann, trebuie să fie testată prin imaginea prezentă a lui Isus (cristologia istorică) și prin imaginea escatologică a lui Isus (cristologia escatologică). După cum observă Bauckham: “Hristos nu este ‘sfârșitul promisiunii’, ci ‘renașterea sa, eliberarea și validitatea sa’”.²⁷⁵

Evident, Moltmann omagiază importanța identificării epistemologice a Domnului înălțat cu Isus care a fost crucificat.²⁷⁶ Braaten are dreptate când spune că “esența creștinismului”, potrivit lui Moltmann, “nu este credința în Dumnezeu, ci profesiunea credinței în Isus, cel crucificat și în Hristosul înviat al lui Dumnezeu”.²⁷⁷ Această rută epistemologică ce are sensul înapoi, către Hristos cel istoric, a

²⁷² CG, p.112.

²⁷³ Ibid., p.113.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ R. Bauckham, *Moltmann*, p.32; vedeți de asemenea TH, p.145.

²⁷⁶ CG, p.115f.

²⁷⁷ C.E. Braaten, “A Trinitarian Theology of the Cross”, pp.115.

fiat punctul central al Reformei, și anume *sola scriptura*,²⁷⁸ precum și ținta căutării lui Isus cel istoric în secolul al XIX-lea.²⁷⁹ Moltmann subliniază:

Motivul căutării lui Isus cel istoric a fost încercarea de a curăți imaginea lui Isus cel istoric de adăugirile cristologilor bisericii și, pe lângă ele, de adăugirile kerigmei post-Paște ale creștinismului primitiv, în vederea întâlnirii cu Isus însuși fără ceea ce au făcut din El cei care-L venerau și-L urmau. ‘Isus cel istoric’ trebuie să fie ‘Isus însuși’.²⁸⁰

De aceea, convingerea profundă a lui Moltmann este că testul pentru orice adevăr teologic este cristologia istorică. Totuși, pentru el, această tipar divin al epistemologiei creștine nu este articulat de critica istorică, ci de ceea ce el numește “scandalul crucii”, și anume o gramatică a “crucii”.²⁸¹ După cum susține Kähler: “fără cruce nu există cristologie, și nu există cristologie care nu trebuie să-și demonstreze legitimitatea prin cruce”.²⁸² Ar trebui de asemenea să ne amintim că Moltmann crede că doar această legătură epistemologică față de crucea istorică a lui Hristos demonstrează, la rândul său, legitimitatea ontologiei escatologice a lui Hristos. După cum menține el:

²⁷⁸ Scripturile au devenit criteriul hermeneutic al Bisericii lui Hristos. “Nu numai că persoana lui Isus este pe deplin preluată în Cuvântul Său, dar Cuvântul Său este de asemenea, pe deplin preluat în persoana Sa și devine un eveniment în ea”. CG, pp.116-122.

²⁷⁹ Căutarea lui Isus cel istoric a fost un efort de a reafirma faptul că Hristos cel biblic este Hristos cel istoric. El este în totalitate în istorie, și nu doar al istoriei. Vedeți, M. Kähler, *Historical Jesus*, pp.42-148.

²⁸⁰ Ibid., p.117.

²⁸¹ CG, p.195.

²⁸² Citat în Moltmann, Ibid., p.125. Kähler acuză teologii moderni de tăierea imaginii unui Hristos viu insistând asupra unui Hristos pur imaginar. Vedeți M. Kähler, *Historical Jesus*, p.43.

Identitatea lui Isus cel istoric și a lui Hristos, în care cineva crede, a lui Isus cel crucificat și cel înviat, este misterul escatologic și rezidă în credințioșia lui Dumnezeu, care Se manifestă ca fiind același în abandonarea și în învierea lui Isus.²⁸³

*Prin urmare, moartea lui Isus, ca centrul teologiei creștine, trebuie să fie văzută în mod hermeneutic atât în contextul vieții și lucrării Sale, cât și ca rezultat al acestora și împotriva contextului vieții Sale în relație cu Dumnezeu ca Tată, și anume într-o gramatică trinitară.*²⁸⁴

Într-adevăr, insistența lui Moltmann asupra unei gramatici trinitare așa cum este ea reformulată prin cruce este de o importanță deosebită pentru epistemologia creștină. *Gramatica fundamentală a teologiei trinitare trebuie în cele din urmă să fie învățată de la ceea ce Dumnezeu transcendent a realizat în economie prin Hristos, în special prin moartea Sa pe cruce.* După cum am văzut, gramatica trinitară a lui Moltmann este predominant cristologică și în special soteriologică. Gramatica crucii este prima lecție care trebuie învățată pentru a putea înțelege gramatica Trinității. După cum se exprimă McFarlane, “fără Hristosul cel crucificat și cel înviat nu putem face nimic”, din moment ce “acesta este cadrul în care Biserica istorică a căutat să-și înțeleagă credința: în centralitatea crucii”.²⁸⁵ Totuși, ar trebui să notăm faptul că o asemenea gramatică teologică, pentru Moltmann, este atât o gramatică noetică a căutării umane după Isus cel istoric și revelat în narațiunile biblice, cât și o gramatică a credinței în Isus cel divin.

²⁸³ CG, p.124.

²⁸⁴ Ibid., p.126-128.

²⁸⁵ G.W.P. McFarlane, *Christ and the Spirit*, p.125.

Problema cu gramatica trinitară a lui Moltmann este că, după cum spune și Braaten, relațiile perihoretice dintre Tatăl și Fiul Sfânt nu sunt exprimate prin evenimentul crucii.²⁸⁶ Astfel, Moltmann își construiește discursul teologic despre trinitate mai degrabă pe o noțiune binitară a lui Dumnezeu. S-ar putea să fie cazul, după cum exprimă McFarlane, când învierea lui Hristos este accentuată “în detrimentul ființei sau persoanei lui Hristos”, atunci Hristos este prezentat “în izolare față de Tatăl și, poate mai mult, în izolare față de Duhul”.²⁸⁷ Într-un alt moment de aceea vom încerca să evaluăm pneumatologia lui Moltmann pentru a determina locul Duhului Sfânt în structura sa epistemologică trinitară.

3.3. Pneumatologia catafatică dedusă din creație

Teologia speranței a lui Moltmann a fost asociată cu Paștele, *Dumnezeul crucificat* cu Vinerea Mare, iar *Biserica în puterea Duhului* cu Rusaliile.²⁸⁸ Müller-Fahrenholtz crede că “cele trei cărți vorbesc întotdeauna despre cristologie, despre doctrina lui Dumnezeu și despre pneumatologie”, cu alte cuvinte, “vorbesc despre istoria trinitară a lui Dumnezeu cu lumea”.²⁸⁹

²⁸⁶ C.E. Braaten, “A Trinitarian Theology of the Cross”, p.117. Totuși, ar trebui să notăm faptul că Moltmann susține o asemenea viziune în cartea sa CG. Mai târziu, în cartea sa TKG, Moltmann abordează legătura perihoretică dintre Tatăl și Duhul Sfânt. Veдеți, pp.218-221 din această carte.

²⁸⁷ G.W.P. McFarlane, *Christ and the Spirit*, p.125.

²⁸⁸ See, G. Müller-Fahrenholtz, *Kingdom*, p.80. Totuși, aceasta este ideea lui Barth. El spunea că, în mod liturgic, Dumnezeu este Vinerea Mare, Paștele și Rusaliile. Veдеți CD I/1, pp. 382 și 415.

²⁸⁹ G. Müller-Fahrenholtz, *Kingdom*, p.81.

Înainte de a ne întoarce pentru a reconstitui o gramatică trinitară din doctrina lui Moltmann așa cum este ea dedusă din creație, vom încerca să recapitulăm, mai întâi, parametrii săi pneumatologici. Așa cum vom vedea mai târziu, potrivit hermeneuticii lui Moltmann, Dumnezeu Duhul Sfânt joacă un rol important atât în creație, cât și în construcția epistemologiei creștine.

2.3.1. Pneumatologia catafatică

Prin titlul *Dumnezeu în creație*, Moltmann a vrut să spună că Dumnezeu Duhul Sfânt este prezent “în toate ființele create”.²⁹⁰ El înțelege că această locuire a lui Dumnezeu (Shekinah) este “secretul interior al creației”.²⁹¹ Se pare că Moltmann dorește să echilibreze mesianismul său revoluționar cu un fel de misticism al imanenței. O asemenea polaritate a reprezentat preocuparea mai multor teologi.²⁹² Totuși, Moltmann consideră mesianismul și misticismul ca fiind două concepte “gemene”, ca având puncte comune de contact.²⁹³ Astfel, el susține că fiind “secretul interior al creației”, “scopul Shekinah este de a face întreaga creație casa lui Dumnezeu”.²⁹⁴ El argumentează că, procedând astfel, “Creatorul locuiește în creaturile pe care le-a făcut, le animă, le ține în viață și le

²⁹⁰ GC, p.xii.

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Vedeți, referitor la acest subiect, C. Keller, “Pneumatic Nudges: The Theology of Moltmann, Feminism, and the Future”, în M. Volf, C. Krieg, T. Kucharz, (eds.), *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1996), p.142-153.

²⁹³ Ibid., p.143. Moltmann scrie aici în mod specific că “Mesianismul și misticismul sunt gemeni”!

²⁹⁴ GC, p.xiii.

conduce către viitorul împărăției Sale”. Iar în acest sens, istoria creației devine “istoria eficacității Duhului divin”.²⁹⁵

În orice caz, Duhul Sfânt nu este descris în teologia lui Moltmann ca o a doua ‘înrupare’ a lui Dumnezeu, ci ca o ‘transcendență imanentă’ a manifestării divine în universul creat.²⁹⁶ După cum apreciază Moltmann:

A-l experimenta pe Dumnezeu în toate lucrurile presupune că există o transcendență care este imanentă în aceste lucruri și care poate fi descoperită în mod inductiv. Acesta este nemărginitul în mărginit, eternul în temporal și trainicul în efemer.²⁹⁷

Totuși, este demn de menționat faptul că, potrivit lui Moltmann, creația nu susține o manifestare ontologică a lui Dumnezeu Duhul Sfânt ca atare, ci o “prezență diferențiată a lui Dumnezeu Duhul Sfânt”, “prezența Unuia în mai mulți”.²⁹⁸ Folosind o gramatică hermeneutică a ‘transcendenței imanente’, Moltmann exprimă în paralel ceea ce a fost folosit de teologii ortodocși răsăriteni, și anume o gramatică hermeneutică a ‘imanenței transcendente’. Se pare că el, de asemenea, se apropie de noțiunea de ‘energii divine necreate’, centrală pentru teologia răsăriteană, afirmând că Dumnezeu

²⁹⁵ Ibid., p.14.

²⁹⁶ SL, p.34. C. Keller, consideră acest concept al “transcendenței imanente” ca fiind “o dramă specială în teologia lui Moltmann. Ea argumentează că: “‘transcendența imanentă’ se prezintă ca o acțiune de retragere radicală din mijlocul conceptului de ‘experiență’ – radicală în contextul unei tradiții germane a protestanților și a ortodoxiilor kantiene pentru care *Erfahrung* a fost o sursă inacceptabilă a teologiei – ca bază pentru orice doctrină a Duhului Sfânt”. *Theology*, p.145.

²⁹⁷ SL, p.35.

²⁹⁸ GC, p.14.

locuiește în creație “prin puterile și potențialitățile Duhului”.²⁹⁹ Din nefericire însă, această noțiune nu este dezvoltată mai departe de Moltmann în teologia sa referitoare la Duhul Sfânt manifestat în creație. Totuși, cu privire la hermeneutica ‘transcendenței imanente’ Moltmann argumentează că dacă trebuie să urmărim această gramatică a manifestării lui Dumnezeu în lume, atunci este recomandabil să eliminăm atât ideea cauzalității din doctrina creației³⁰⁰, cât și să introducem noțiunea evoluției în creație.³⁰¹ Într-o gramatică trinitară, Moltmann postulează:

Dumnezeu Duhul este de asemenea Duhul universului, coeziunea sa totală, structura sa, informația sa și energia sa. Duhul universului este Duhul care vine de la Tatăl și luminează mai departe prin Fiul. Evoluțiile și catastrofele

²⁹⁹ GC, p.14. Potrivit teologilor ortodocși răsăriteni, “Biserica răsăriteană vorbește mai puțin de teologia Sfintei Treimi în sine și mai mult despre economia energiilor divine în creație și istorie”. Vedeți, N. Matsoukas, “The Economy of the Holy Spirit: The Standpoint of Orthodox Theology”, în *The Ecumenical Review*, vol.41 3/7 (1989), p.400.

³⁰⁰ Abordarea cauzalității ne permite să concepem doar transcendența divină *causa prima* care, din moment ce este divină, trebuie de asemenea să fie *causa sui*. Vedeți Ibid., pp.14f.

³⁰¹ În viziunea lui Moltmann “concepția ‘Dumnezeu în creație’ în forma ideii creației în Duhul se potrivește bine pentru a ne ajuta să nu ne mai gândim la creație și la evoluție ca la niște concepte opuse, și în schimb, să le legăm una de cealaltă ca fiind complementare: există o creație a evoluției, deoarece evoluția nu se explică pur și simplu prin ea însăși; există o evoluție a creației, deoarece creația a fost gândită ca să indice în direcția împărțirii slavei și de aceea ea transcende timpul. Trebuie să vedem conceptul evoluției ca pe un concept fundamental al mișcării Duhului divin al creației”. GC, p.19

universului sunt de asemenea mișcări și experiențe ale Duhului creației.³⁰²

(Asemenea perspectivă înlătură o simpă viziune ‘metafizică’ a Duhului Sfânt și stabilește agenda pentru o structură metafizică a transcendenței lui Dumnezeu, care este o caracteristică dominantă a teologiei lui Moltmann. De aceea, dacă luăm în serios ‘condescendența’ Duhului în creație, ar trebui de asemenea să vorbim despre o “kenoză a Duhului Sfânt”, care S-a golit de Sine Însuși și a coborât din eternitatea transcendenței lui Dumnezeu, ajungând să locuiască în creație.³⁰³

³⁰² Ibid., p.16. Berry de asemenea scrie despre prezența divină în creație. El vede că “acest univers, dar în special planeta Pământ, trebuie să fie experimentată ca modul primar al prezenței divine, după cum este și primul educator, primul tămăduitor, prima așezare comercială și primul legislator pentru tot ceea ce există în viața acestei comunități”. T. Berry, *The Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club Books, 1988), p.120. Totuși, Moltmann a pus un mai mare accent pe “condescendența” Duhului Sfânt în creație. Pentru el, Duhul transcendent al lui Dumnezeu devine immanent în creație. Wallace susține viziunea potrivit căreia Duhul lui Dumnezeu crează o legătură perihoretică între Dumnezeu și creație. El scrie: “Am încercat să arăt că activitatea transcendentă și unificatoare a Duhului este fundamentală pentru rolul său istoric, biblic ca legătura de dragoste în cadrul și între Trinitatea immanentă și economică”. M.I. Wallace, *Fragments of the Spirit: Nature, Violence, and the Renewal of Creation* (New York: Continuum, 1996), p.168. Totuși, problema este că transcendența Duhului atât pentru Moltmann, cât și pentru Wallace rămâne inexplicabilă.

³⁰³ WJC, p.93. Aici Moltmann oferă o teologie trinitară care subliniază apropierea mai degrabă decât distanța dintre Dumnezeu și umanitate. El caracterizează viziunea sa asupra lumii ca fiind panenteism (Dumnezeu este în toate), fiind opus panteismului (Dumnezeu este totul) și ateismului (Dumnezeu este desființat din toate). Vedeți, CG, pp.98-103. Bloesch îl critică pe Moltmann de a ajunge “prea aproape de a deifica creația văzând-o pe deplin umplută de prezența lui Dumnezeu”. D.G. Bloesch, *The Holy Spirit: Works & Gifts* (Downers Grove: IVP, 2000), p.240.

2.3.2. Pneumatologia pragmatică

Un aspect suplimentar al gramaticii pneumatologice a lui Moltmann este modul în care el dezvoltă doctrina despre manifestarea Duhului Sfânt în lume, pe care el o înțelege ca o modalitate a umanității de a-L experimenta pe Dumnezeu. Dacă Duhul Sfânt este înțeles în mod epistemologic și ontologic, ca pe o modalitate a propriei noastre experiențe, atunci experiența umană despre Dumnezeu ar putea fi considerată fundamentul întregii teologii.³⁰⁴ Atunci, care este locul revelației lui Dumnezeu în această structură epistemologică?

Moltmann argumentează că 'revelația lui Dumnezeu' și 'experiența umană' nu ar trebui văzute în antiteză, ca în perspectiva îngustă a filozofiei moderne, ci experiența umană despre Duhul Sfânt și revelația lui Dumnezeu ar trebui văzute ca un fenomen integrativ. Moltmann subliniază:

[...]fenomenul real nu se găsește nici în imanența Duhului, nici în transcendența Sa, nici în continuitate, nici în discontinuitate. Se găsește în imanența lui Dumnezeu în experiența umană și în transcendența ființelor umane în Dumnezeu. Din moment ce Duhul lui Dumnezeu este prezent în ființele umane, duhul uman este în mod transcendent îndreptat înspre Dumnezeu.³⁰⁵

Rezultă deci că epistemologia creștină a Duhului solicită două aspecte cognitive. În primă instanță, o cheie hermeneutică specifică: aceea a 'transcendenței imanente' (un accent pus pe imanență fără neglijarea transcendenței). O asemenea

³⁰⁴ Vedeți, *SL*, pp.5-8.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.7.

hermeneutică decodează mai ușor relația pneumatologică a lui Dumnezeu cu lumea. În a doua instanță, ea reclamă o gramatică escatologică. După cum se exprimă Moltmann, Duhul Sfânt este *sfânt* deoarece El "este în mod escatologic prezent în duhul omului prin revelația lui Dumnezeu și nu în alt mod".³⁰⁶

Aceasta înseamnă că doar o epistemologie echilibrată, care include tensiunea conceptuală atât a revelației/experienței, cât și a transcendenței/imanenței Duhului Sfânt, ne poate proteja de a cădea fie într-un immanentism, fie într-un transcendentalism total.³⁰⁷

Într-adevăr, 'experiența Duhului' pentru Moltmann slujește drept 'mod de înțelegere într-o manieră corespunzătoare al stadiului intermediar al fiecărei *experiențe istorice*, trecutul amintit și viitorul așteptat'.³⁰⁸ Aceasta este, potrivit lui Moltmann, o gramatică epistemologică holistică prin intermediul căreia poate fi înțeleasă corect doctrina despre Dumnezeu Duhul Sfânt. Fiind o gramatică pneumatologică holistică, aceasta ia în

³⁰⁶ *SL*, pp.67f. Aceasta este părerea lui Barth. El construiește structura sa epistemologică pe această dialectică între Dumnezeu și lume, din perspectiva teologiei naturale. El susține că "afirmația sau afirmațiile despre Trinitatea lui Dumnezeu nu pot pretinde să fie perfect identice cu afirmația despre revelație sau cu revelația însăși". *CD*, I/1, p.353. În mod asemănător, referitor la doctrina cristologică: "Dogma ca atare nu se găsește în textele biblice. Dogma este o interpretare". *Ibid.*, p.475.

³⁰⁷ Moltmann se distanțează de viziunea lui Barth care susține că "stabilind această antiteză între revelație și experiență, Barth a înlocuit pur și simplu imanentismul teologic, despre care se plângea, cu un transcendentalism teologic". See, *SL*, p.7.

³⁰⁸ *Ibid.*, p.17.

considerație atât relațiile soteriologice dintre creație și om, cât și ființele umane în special.³⁰⁹ În cuvintele lui Moltmann:

Aceasta înseamnă că vom fi răscumparați cu lumea, nu din ea. Experiența creștină despre Duhul nu ne separă de lume. Cu cât avem mai multă speranță în lume, cu atât este mai profundă solidaritatea noastră cu suspinele și cu suferința ei.³¹⁰

Keller consideră doctrina holistică a lui Moltmann despre Duhul Sfânt “un holism al sufletului cu trupul și al ființei umane cu cosmosul”, care, după părerea sa, “vindecă rivalitatea dintre cei doi gemeni, dintre mesianism și misticism”.³¹¹ Aceasta este exact ceea ce majoritatea teologilor catafatici ar căuta să facă: să sintetizeze antiteza sau să unească polaritățile într-o formulă logică. Însă, în înțelegerea lui Moltmann, putem identifica trei nivele de semnificație. Primul, la nivel epistemologic, “percepem finitul în infinit, temporalul în etern și imperceptibilul în ceea ce durează”.³¹² Chiar dacă aceasta este o dimensiune opusă a epistemologiei catafatice, și anume dimensiunea sa transcendentă, Moltmann recurge totuși la ea în discursul său teologic. Fără îndoială, pentru el, dimensiunea catafatică, și anume “referința exterioară”, este întotdeauna primordială în competiția cu dimensiunea apofatică, care este “referința interioară”.³¹³ Trebuie să ne

amintim că Moltmann crede că, pornind de la o referință exterioară, “putem descoperi transcendența în fiecare experiență, nu doar în experiența interioară”.³¹⁴ În acest mod, termenul ‘transcendență imanentă’ se oferă epistemologiei creștine pentru înțelegerea pneumatologiei lui Moltmann și a discursului său teologic.

Al doilea, la nivel ontologic, în experiența noastră istorică referitoare la Duhul, noi “introducem experiențele lumii în experiențele pe care le avem cu Dumnezeu”.³¹⁵ Iar această legătură hipostatică dintre divin și experiențele umane ne ajută să reformulăm gramatica noastră epistemologică apelând la dimensiunea ontologică a experiențelor noastre cu Dumnezeu. Astfel, creația, în epistemologia lui Moltmann, slujește nu numai ca un cod lexical pentru transcendența lui Dumnezeu, ci și ca legătură soteriologică pentru mântuirea noastră. Mântuirea umană nu este legată în mod hipostatic de soteriologia creației, ci în mod escatologic. Este suficient să spunem că, în gramatica teologică a lui Moltmann, creația include atât o imanență prezentă, cât și o transcendență viitoare a ființelor create. Ele amândouă sunt marcate de parametrii epistemologici, ca și de cei ontologici.

În cele din urmă, la nivel etic, Moltmann percepe experiența oamenilor cu privire la Duhul Sfânt ca pe o experiență a libertății, care semnifică atât libertate de a trăi (a fi eliberat pentru a trăi plener), cât și o transformare escatologică.³¹⁶ Această libertate etică întrupează toată etica creștină în sensul că sunt liberi să trăiască prin puterea creativă a Duhului Sfânt.

³⁰⁹ În acest caz, “a experimenta toate lucrurile în Dumnezeu înseamnă a te îndrepta în direcție opusă. Înseamnă a trece de la orizontul atotcuprinzător al lumii și percepției la lucrurile individuale, care sunt contrare celei dintâi”. *SL*, p.36.

³¹⁰ *Ibid.*, p.89.

³¹¹ C. Keller, *Theology*, p.146.

³¹² *SL*, p.36.

³¹³ *Ibid.*, p.23. “Referința exterioară” este “percepția a ceea ce se întâmplă” și “referința interioară” este “percepția efectului interior”. Vedeți, *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*, p.34.

³¹⁵ *Ibid.*, p.36.

³¹⁶ Vedeți, *Ibid.*, pp.39-43. Vedeți de asemenea *GC*, pp.67f.

Astfel, realitatea escatologică s-a manifestat deja în realitatea noastră prezentă prin Duhul lui Dumnezeu, care face posibilă atât o epistemologie catafatică a transcendenței lui Dumnezeu pentru discursul nostru teologic, cât și o escatologie ontologică pentru viața noastră actuală.

Totuși, pentru Moltmann, nu ‘Duhul’ descris de cultura vestică, ci ‘*ruach*’ al Vechiului Testament ne ajută atât să înțelegem faptul că Dumnezeu locuiește în creație prin Duhul Său, cât și să experimentăm energiile Sale pneumatologice care sunt comunicate creației Sale.³¹⁷ Astfel, în hermeneutica lui Moltmann referitoare la Duhul Sfânt, înțelegerea și etica se îmbină una cu cealaltă; rațiunea și libertatea se întâlnesc; pneumatologia pragmatică și cea mistică se întrepătrund.

Precizând aceasta, putem anticipa cum o gramatică antinomică ar putea funcționa și în alte domenii ale doctrinei creștine pentru a le integra într-o structură trinitară. *Dinamica perihorezelor divine, așa cum este percepută în mod catafatic, din creație, deschide o largă varietate de căutări noetice cu privire la prezența lui Dumnezeu.* În consecință, așa cum am identificat în pneumatologia lui Moltmann, absența lui Dumnezeu din creație ne îmbăgățește de asemenea înțelegerea teologică prin invitația Sa de a ne angaja în mod ontologic cu El într-o relație bazată pe încredere, dragoste și credință. Din nefericire, balanța epistemologică a lui Moltmann este înclinată înspre catafaticism: pentru el, gramatica teologică este în mod profund marcată de o ‘transcendență imanentă’. După cum a observat Cabestrero, în hermeneutica lui Moltmann, credința apolitică nu este regăsită în structurile dogmatice din

³¹⁷ SL, p.40. Moltmann, totuși se distanțează de noțiunea ortodoxiei răsăritene referitoare la “energiile divine necreate” afirmând că “darurile Duhului sunt energiile vieții eterne noi”. GC, p.67.

creștinism, ci totul are formă și efecte sociale.³¹⁸ Tocmai de aceea vom analiza acum și o altă dimensiune importantă a epistemologiei sale: gramatica trinitară a creației.

1.4. Trinitatea catafatică dedusă din creație

Încercând să identifice “logica afirmațiilor dogmei conform creația Dumnezeu este triunic”, Thomas ajunge la concluzia că:

logici foarte diferite operează atunci când chestionăm aspectele referitoare la (i) definiția relației lui Dumnezeu Tatăl cu Fiul și cu Duhul Sfânt, (ii) clarificarea relației dintre lucrările creatoare și salvifice a lui Dumnezeu cu Sine Însuși, (iii) forma logică a credinței în Trinitate dedusă din istoria mântuirii și (iv) logica credinței noastre în Dumnezeul triunic, Creatorul și Mântuitorul nostru.³¹⁹

Această logică diferită, ce operează într-un sistem epistemologic trinitar, a determinat pe unii teologi să elimine gramatica trinitară din discursul lor teologic. Schleiermacher, de exemplu, își baza teologia pe experiența umană, și de aceea, a concluzionat că doctrina Trinității este subordonată conștiinței religioase.³²⁰ Moltmann pune în opoziție gramatica etică a

³¹⁸ T. Cabestrero, *Faith: Conversations with Contemporary Theologians*, trad. de D.D. Walsh (New York: Orbis, 1981), p.135. Preocuparea permanentă a lui Moltmann de a găsi implicațiile sociale ale teologiei i-a determinat pe alți teologi să descrie teologia acestuia ca fiind “politică”. Vezi, J.B. Cobb, Jr., *Process Theology as Political Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1982), pp.7-10; M.D. Meeks, *Origins*, pp.41-42 și J.J. O'Donnell, *Trinity and Temporality*, p.137.

³¹⁹ J.H. Thomas, “Trinity, Logic and Ontology” în C. Schwöbel, *Trinitarian Theology*, pp. 61ff.

³²⁰ T. Lane consideră că în teologia și gândirea lui Schleiermacher operează un criteriu teologic care reprezintă “conformitate, nu cu doctrina Noului

teologiei protestante, care, sub influența lui Kant și a lui Schleiermacher, a dezvoltat noțiunea de "personalitate absolută", cu , într-o terminologie mai simplă, ideea de "Dumnezeu personal".³²¹ Din acest motiv, Moltmann crede că teologia apuseană începe dezbateră teologică plecând de la natura divină unică și privește trinitatea ca pe o dezvoltare ulterioară, secundară.³²²

Specific lui Moltmann este faptul că paradigma sa epistemologică începe cu 'istoria Fiului', iar apoi continuă să

Testament, ci cu experiența relatată în Noul Testament'. Vedeti, T. Lane, *Christian*, p.184.

³²¹ TKG, pp.15-16. Pentru o scurtă introducere în filozofia lui Kant și a influenței sale asupra teologiei, vedeți următoarele cărți, S.J. Grenz și R.L. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Carlisle: Paternoster Press, 1992), pp.25-30; D. Allen, *Philosophy for Understanding Theology* (London: SCM Press, 1985), pp.203-220; H. Thieliicke, *Modern Faith and Thought*, trad. de G. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), pp.273-323. Pentru o scurtă introducere în teologia lui Schleiermacher, vedeți, T. Lane, *Christian*, pp.183-185; W.J. Hill, *The Three*, pp.84-91.

³²² Augustin a început discursul său teologic de la singurul Dumnezeu, al cărei unitate o înțelegea în conceptul singurei esențe divine, și doar după aceea a ajuns la conceptul Persoanelor trinitare. Vedeti Ibid., p.16-20. Potrivit lui Aquinas, dacă generalizăm sau abstractizăm adevărul legat de Persoanele trinitare, ceea ce rămâne pentru gândirea teologică este doar singura natură divină. El pretindea că această natură unică, în general trebuie numită 'Dumnezeu', nu cele trei Persoane sau doar una dintre ele. Cf. K. Rahner "Remarks on the Dogmatic Treatise *De Trinitate*", în *Theological Investigations IV*, (London: Longman & Todd, 1966), pp.77ff. Potrivit lui Moltmann, Biserica răsăriteană a dezvoltat o doctrină monarhică a Trinității, în timp ce teologia Bisericii apusene a dezvoltat o doctrină trinitară a monarhiei. În acest ultim caz, Trinitatea divină, funcționând *ad extra* în creație și mântuire, este întotdeauna nedivizată și un singur Subiect. Ca rezultat, Dumnezeu lucrează într-un mod trinitar doar în interior; iar, în exterior, Dumnezeu acționează în mod monoteistic. Vedeti, *WJC*, pp.xvf, vedeți de asemenea, *HUM*, pp.94f.

dezvolte o doctrină istorică a Trinității. De la Trinitate, el trece mai departe la unitate, și anume la o doctrină socială a Trinității.³²³ El comentează:

Preluând ideile panteistice de la tradițiile evreiești și creștine, vom încerca să gândim în mod ecologic despre Dumnezeu, despre om și lume în relațiile lor și în locurile în care sălășluiesc. În acest fel, nu doar simplu înnoim doctrina creștină a Trinității; ci ținta noastră este să dezvoltăm și să practicăm gândirea trinitară.³²⁴

Astfel, epistemologia catafatică a lui Moltmann, dezvoltată pe baza istoriei lui Dumnezeu cu lumea, este de asemenea saturată de o gramatică trinitară. În viziunea sa, Dumnezeu creației este Dumnezeu ca Trinitate, ce ne dezvăluie, astfel, atât diversitatea Persoanelor divine, cât și unitatea dragostei lor perihoretice.³²⁵ *Dragostea perihoretică a lui Dumnezeu reafirmă nu doar unitatea în asemănarea dintre Persoanele divine, ci și unitatea în diferențiere dintre creația imanentă și natura transcendentă a lui Dumnezeu. Iar această realitate antinomică poate fi definită doar în termenii unei gramatici trinitare.*³²⁶ După cum declară Moltmann:

³²³ Vedeti, TKG, pp.16-20. În acest caz, întrebarea care s-ar putea ridica este: De ce ar fi această metodologie inversată de abordare a lui Dumnezeu mai echilibrată? Nu este adevărat că în acest caz rezultatul final ar fi politeismul?

³²⁴ Ibid., p.19.

³²⁵ Vedeti, TKG, pp. 57-60; CG, pp.244, 249; COG, p.328; GC, p.16; SL, pp.301ff.

³²⁶ Vedeti, TKG, p.57. Potrivit lui Moltmann "individualitatea nu se poate comunica pe ea însăși: individualitatea este inefabilă, de nedescris. Dacă Dumnezeu este dragoste, el este în același timp cel care iubește, cel care este iubit și dragostea însăși".Ibid.

Fiecare comunicarea naturii proprii presupune capacitatea de diferențiere. Îndrăgostitul comunică prin el însuși. El el este cel care comunică și cel comunicat. În dragoste el se află în ambele ipostaze în mod simultan. Dragostea este puterea de diferențiere proprie și de identificare proprie și își are sursa în acest proces... Când spunem 'Dumnezeu iubește lumea' (Ioan 3:16), atunci ne referim la comunicarea lui Dumnezeu cu lumea prin diferențierea Sa proprie de lume și prin identificarea Sa cu lumea; ... un proces care conține întreaga durere a aspectului negativ în sine. Dumnezeu iubește lumea cu exact aceeași dragoste pe care o are în Sine din eternitate. Dumnezeu confirmă lumea cu energia propriei Sale confirmări. Pentru că El nu numai că iubește, ci El însuși este dragostea, trebuie să fie înțeles ca Dumnezeuul triunic.³²⁷

Rezultă deci că, în mod epistemologic, dragostea lui Dumnezeu manifestată prin creație stabilește o structură catafatică pentru Trinitatea immanentă, iar aceasta se întâmplă datorită faptului că "dragostea Sa creatoare și care suferă" seamănă cu "natura eternă a dragostei Sale".³²⁸ Preluând ideea de la Berdyaev, Moltmann este de acord că creația lumii este acțiunea exterioară a lui Dumnezeu, "a celui mai adânc mister" al dragostei care există doar în relația interioară dintre Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Duhul Sfânt.³²⁹

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Ibid., p.59. Vedeți de asemenea, R. Olson, "Trinity and Eschatology: The Historical Being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg", în *SJT* 36/2 (1983), p.215. Gunton ne atrage atenția asupra faptului că expresia "Cred în Dumnezeu Tatăl, creatorul Cerului și al Pământului" din primul articol al crezului nu trebuie să fie interpretat drept "știu în mod intuitiv" sau "rațiunea îmi arată că..." după cum pare Moltmann să sugereze. C.E. Gunton, *The Triune Creator*, p.8. Gunton, de asemenea, susține în mod corect că "ilustrația crucială și definitivă a escatologiei creației provine din închinarea creștină". Ibid., p.234.

³²⁹ Vedeți, N. Berdyaev, *The Meaning of History* (London: Centenary Press, 1936), pp.21-43; *Freedom and the Spirit*, pp.1-51. Vedeți de asemenea, TKG, pp.58f.

Totuși, acest mister trinitar nu este un sistem închis în epistemologia lui Moltmann. Mai degrabă, el dezvoltă un sistem epistemologic în care putem face deducții despre natura divină. De aceea, ne este prezentată o gramatică trinitară catafatică creată să corespundă structurii trinitare interioare a lui Dumnezeu.

Potrivit acestei gramatici epistemologice, Moltmann argumentează nu numai că Dumnezeu Însuși locuiește în creația Sa făcându-Și propria locuință, 'pe pământ precum și în cer', dar și că lumea este încorporată în Dumnezeu.³³⁰ Sigur, după cum se exprimă Moltmann, "Dumnezeu nu trebuie să fie înțeles în termeni lumești și lumea nu trebuie să fie interpretată ca fiind de natură divină".³³¹ Sigur este faptul că într-o gramatică trinitară, potrivit lui Moltmann, atât unitatea lui Dumnezeu cu lumea, cât și diferența dintre Dumnezeu și lume, sunt subliniate în mod egal într-un discurs teologic.

Moltmann crede că accentul tradițional pus asupra transcendenței lui Dumnezeu a condus la o subliniere mai accentuată a distincției dintre Dumnezeu și lume.³³² În schimb, el consideră că transcendența lui Dumnezeu reprezintă doar o dimensiune a epistemologiei noastre. Cealaltă este imanența lui Dumnezeu, și anume prezența Sa în lume și prezența lumii

³³⁰ Observați că centrul gândirii lui Moltmann nu mai este distincția dintre Dumnezeu și lume. Centrul aici este recunoașterea "prezerței lui Dumnezeu în lume și prezența lumii în Dumnezeu". *GC*, p.13.

³³¹ Ibid. Aici suntem conștienți că Moltmann nu s-ar decie pe sine însuși drept un mistic. Totuși, aceasta nu este o noțiune nouă. După cum am observat mai devreme în această secțiune, Moltmann se referă la dimensiunea tradițiilor mistice din iudaism și creștinism. Müller-Fahrenholtz, susține în mod corect faptul că Moltmann indică înspre "baza mistică a speranței sale mesianice fără a o supune, de asemenea, unei analize sistematice". Vedeți, G. Müller-Fahrenholtz, *Kingdom*, p.241.

³³² Vedeți, *GC*, pp.13-52.

în El. Pentru Moltmann relația lui Dumnezeu cu lumea trebuie văzută ca o relație reciprocă, deoarece Dumnezeu nu se relaționează pur și simplu lumii ca și cauzei Sale, dar El o susține și o transformă. De aceea, Moltmann dezvoltă o gramatică trinitară catafatică pe baza doctrinei evreiești rabinice și kabalistice a conceptului *Shekinah*.³³³ Această abordare menține un echilibru epistemic și ontic referitor la tensiunea nerezolvată dintre identitatea de Sine a lui Dumnezeu și diferențierea de Sine a lui Dumnezeu cu lumea. După cum indică Moltmann:

[Percepția Shekinah] procedează în mod diferit, pornind de la o tensiune immanentă în Dumnezeu însuși: Dumnezeu crează lumea și în același timp intră în ea. O aduce în existență și în același timp, se manifestă prin existența sa. Trăiește din puterea Sa creatoare și totuși, trăiește în ea. Astfel că, dacă Dumnezeu ca Creator, stă împotriva creației Sale, atunci, stă și împotriva Lui Însuși. Dumnezeul care este transcendent în relație cu lumea și Dumnezeul care este immanent în acealume, este Unul și Același Dumnezeu. Astfel că, în creația lumii de către Dumnezeu, putem percepe o diferențiere de Sine și o identificare de Sine din partea lui Dumnezeu.³³⁴

O asemenea perspectivă îndepărtează atât viziunea metafizică, precum și pe cea istorică ce-l privește pe Dumnezeu ca și Creator. După cum a fost afirmat mai sus, pentru Moltmann, puntea epistemică dintre imanența lui Dumnezeu și transcendența Sa reprezintă deschiderea Sa ontologică față de creație prin dragoste, pe care o manifestă față de universul

³³³ Ibid., p.15. Potrivit doctrinei rabinice și kabalistice a noțiunii *Shekinah*, "Dumnezeu se restrânge pe Sine" pentru a crea lumea. "Dumnezeu este în El Însuși și totuși, este în același timp în afara Lui Însuși. El se află în afara Lui Însuși în creația Sa și, în același timp, se află în El Însuși, în sabatul Său". GC, p.15.

³³⁴ GC, p.15.

lumei. Astfel, dinamica perihoretică a Trinității stabilește cheia hermeneutică a unității și diversității.³³⁵ În gândirea lui Moltmann, funcționează același principiu în Trinitatea immanentă, precum și în Trinitatea economică.

Așadar, după cum am remarcat, creația, în epistemologia lui Moltmann, stă la intersecția dintre manifestarea Persoanelor divine în economie și existența lor transcendentă. Gramatica fundamentală a descrierii sale trinitare se găsește în lumea creației, ca și creație a lui Dumnezeu. Ne întoarcem să analizăm acum tocmai această dinamică a relațiilor perihoretice ale lui Dumnezeu ca Trinitate în raport cu lumea creată.

2.4.1. Ontologia perihoretică a Trinității

istoricită sistemului relațional în care Moltmann înțelege Persoanele divine și creația, el ajunge la o gramatică perihoretică deschisă a Trinității în creație. El argumentează:

Nu trebuie să vedem perihoreza trinitară ca pe un model rigid. Ar trebui să-o vedem ca fiind, în același timp, cea mai intensă emoție și cea mai detașată formă a dragostei, care este izvorul nesecat a tot ce are viață, nota dominantă al întregii rezonanțe și sursa dansului ritmic și al lumilor care vibrează.³³⁶

Pornind de la presupunerea că "în Dumnezeu nu există o relație unilaterală între superioritate și subordonare, între poruncă și ascultare, între stăpân și slujitor", pe când "în Dumnezeul trinitic există mutualitate și reciprocitate a dragostei",

³³⁵ Vedeți, GC, p.16. Formula trinitară a lui Moltmann este: "prin Fiul, Dumnezeu crează, reconciliază și Își răscumpără creația. Prin puterea Duhului, Dumnezeu este El Însuși prezent în creația Sa – prezent prin reconcilierea și răscumpărarea acelei creații". Ibid.

³³⁶ GC, p.16.

Moltmann subliniază de asemenea reciprocitatea dintre Dumnezeu și lume.³³⁷ El comentează:

Punctul nostru de plecare este acela că toate relațiile care sunt analoage lui Dumnezeu reflectă sălășluirea primară, reciprocă și interpretarea mutuală a perihorezei trinitare: Dumnezeu în lume și lumea în Dumnezeu; cerul și pământul în împărăția lui Dumnezeu, umplute de slava Sa; sufletul și trupul unite în Duhul dătător de viață pentru întreaga umanitate; femeia și bărbatul în împărăția dragostei necondiționate, eliberate spre a fi ființe umane adevărate și complete.³³⁸

În consecință, Moltmann crede că în această reciprocitate a iubirii perihoretice dintre Dumnezeu și lume putem vedea, în mod epistemologic, natura trinitară a Dumnezeului transcendent.

A. Perihoreza Tată-Fiu.

Natura transcendentă trinitară poate fi văzută, în primul rând, în relația perihoretică dintre Tatăl și Fiul Său întrupat. Acest lucru este astfel, deoarece, în înțelegerea lui Moltmann, Fiul lui Dumnezeu nu a trăit în lumea noastră ca o Persoană individuală, ci ca o Persoană publică, "pe baza apropierii de Dumnezeul său și de Tatăl său, și de dragul venirii împărăției lui Dumnezeu".³³⁹ *De aici, relația perihoretică dintre*

³³⁷ Ibid. El îl critică pe Barth care susținea în doctrina sa teologică a suveranității lui Dumnezeu "relațiile antitetice analoage" dintre Dumnezeu și lume. Ibid., p.17. Totuși, Barth a atacat liberalismul care "îl înălța pe om în detrimentul lui Dumnezeu, care studia religia omului mai degrabă decât revelația lui Dumnezeu". Barth în schimb, sublinia divinitatea lui Dumnezeu "ca 'pe de-a-ntregul alta', 'distincția infinit calitativă' dintre Dumnezeu și om". Vedeti, T. Lane, *Christian*, p.200.

³³⁸ *GC*, p.16.

³³⁹ *CG*, p. 148.

Dumnezeu Tatăl și Fiul Său întrupat devine, potrivit lui Moltmann, sursa gramaticii noastre trinitare pentru orice discurs teologic.

Datorită faptului că Hristos este mijlocitorul creației, atunci El poate constitui singura bază epistemologică pentru structurarea doctrinei creației, care, potrivit cuvintelor lui Moltmann, "este înțeleasă doar în termeni trinitari, dacă dorim să fie articulată în termenii creștini".³⁴⁰ În schimb, o doctrină cristologică pe baza creației ne face să vedem că originea adevărului creștin nu trebuie să rezide în viziunea lui Isus despre El Însuși, ci în ceea ce a avut loc între Isus și Tatăl Său, în special referitor la ceea ce s-a întâmplat pe cruce. Moltmann susține că, din acest motiv, crucea lui Isus este portretizată, în mod epistemologic, ca fiind atât de importantă. Coffey reafirmă faptul că Moltmann privește "la crucea lui Isus" pentru a descoperi "revelația supremă a Trinității".³⁴¹

Prin urmare, în mod epistemologic și ontologic, teologia lui Moltmann referitoare la cruce este în mod fundamental legată de doctrina Trinității, deoarece "conținutul doctrinei Trinității este adevărata cruce a lui Hristos Însuși". Altfel spus, Moltmann pretinde că "forma lui Hristos cel crucificat este Trinitatea".³⁴² Înseamnă că noțiunea trinitară despre Dumnezeu nu este o noțiune epistemologică goală, deoarece percepția sa este în crucea lui Isus. În mod egal, Moltmann adaugă faptul că

³⁴⁰ *TKG*, p.104.

³⁴¹ D. Coffey, *Deus*, p.107. Vedeti de asemenea, *CG*, pp.240-247; *CPS*, pp.93-98; *TKG*, pp.75-83; *WJC*, pp.151-181.

³⁴² *CG*, p.246. Teologia lui Moltmann despre cruce este recunoscută de el ca o variație a teologiei lui Luther referitoare la cruce. Vedeti, *TKG*, p.77. Coffey susține că Moltmann nu este în totalitate de acord cu teoria lui Luther datorită rolului pe care cel dintâi I-I oferă Tatălui. Vedeti, D. Coffey, *Deus*, p.107.

percepția despre Hristos cel crucificat nu este un eveniment obscur, deoarece concepția sa teologică este doctrina Trinității.³⁴³

Mai mult decât atât, Moltmann încearcă să arate faptul că dihotomia dintre divinitatea imanentă și cea transcendentă poate fi depășită printr-o gramatică trinitară. Dacă nu, atunci trebuie să interpretăm moartea lui Isus ca pe o dihotomie, ca un eveniment divin-uman, care ar produce dificultăți în înțelegerea modalității faptului că Dumnezeu a murit și, totuși, nu a murit pe cruce. Attfield, de exemplu, critică volumul intitulat *Dumnezeul cel crucificat*, al lui Moltmann, punând întrebarea „Poate Dumnezeu să fie crucificat?” Cel dintâi concepe moartea lui Dumnezeu ca pe o ‘gaură neagră’ în mintea divină.³⁴⁴ Pentru Attfield, nu numai Isus Însuși se află în agonie pe cruce, ci și Tatăl Său, care a murit. De aceea, el sugerează că putem reinterpreta strigătul lui Isus, “Dumnezeul Meu pentru ce M-ai părăsit?” drept, “Dumnezeul Meu, pentru ce Te-ai abandonat pe Tine Însuși?”³⁴⁵ Moltmann, într-adevăr, consideră că abandonarea lui Isus pe cruce, care-L separă pe

³⁴³ Aici Moltmann urmează înțelegerea lui Kant asupra termenilor ‘noțiune’ și ‘percepție’. În viziunea lui Kant: “Noțiunile fără percepție sunt goale” și “Percepțiile fără noțiuni sunt oarbe”. Vedeți, *CG*, p.240.

³⁴⁴ D.G. Attfield, “Can God be Crucified? A Discussion of J. Moltmann” *SJT*, 30 (1977), p.48.

³⁴⁵ Ibid. În teologia lui Calvin precum și în teologia lui Luther, strigătul morții lui Isus, “Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” este interpretat ca un semn al abandonării Sale, al respingerii Sale și al ființei Sale blestemată de Dumnezeu prin moarte. Pentru Luther și pentru Calvin, Hristos, deși lipsit de păcat, ca înlocuitor al umanității atrage pe cruce pedeapsa deplină a mâniei lui Dumnezeu și astfel o abate de la cei care, prin păcatul lor o merită de fapt. Cf., comentariului lui Luther referitor la Galateni 3:13 în J. Pelikan (ed.), *Lectures on Galatians, 1535, Chapters 1-4, Luther's Work*, vol.26 (Saint Louis: Concordia, 1963), pp. 276-291.

Fiul de Tatăl, este ceva ce se petrece în Dumnezeu Însuși.³⁴⁶ Totuși, moartea lui Isus nu poate fi înțeleasă “drept moarte a lui Dumnezeu”, ci doar ca “moartea în Dumnezeu”, deoarece istoriei despre “moartea lui Dumnezeu” îi lipsește, în viziunea lui Moltmann, dimensiunea trinitară necesară.³⁴⁷ Atunci, în semeni trinitari, prezența lui Dumnezeu pe cruce este interpretată după cum urmează:

El [Dumnezeu] este dragoste, aceasta înseamnă că El există prin dragoste. El își constituie existența prin evenimentul dragostei Sale. El există ca dragoste în evenimentul crucii. Astfel, în conceptul teologiei sistematice timpurii este posibil să vorbești despre homoosion, făcând referire la o identitate a naturii, la comunitatea voinței Tatălui și Fiului pe cruce. Totuși, unitatea nu conține doar identitatea naturii, ci de asemenea caracterul deplin și complet diferit și inegalitatea evenimentului de pe cruce. La cruce, Tatăl și Fiul sunt în modul cel mai profund separați în abandonare, și, în același timp, sunt, în modul cel mai intim una prin predarea Lor.³⁴⁸

Dacă Trinitatea este concepută drept un eveniment al dragostei lui Dumnezeu prin suferința și moartea lui Isus – și acesta este

³⁴⁶ “Dacă tatăl își părăsește Fiul, Fiul nu doar își pierde calitatea de fiu și Tatăl își pierde calitatea de tată”. *TKG*, p.80.

³⁴⁷ Vedeți, *CG*, pp.207f. Fiddes notează că în *TKG* Moltmann vorbește în mod simplu despre “moartea lui Dumnezeu”. P.S. Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford: Clarendon Press, 1988), p.195

³⁴⁸ *CG*, p.244. În *TKG*, p.80, Moltmann de asemenea declară: “Dragostea care îl leagă pe Unul de Celălalt este transformată într-un blestem care moare. Numai datorită faptului că cel abandonat și blestemat este Fiul, El rămâne Fiul. Numai datorită faptului că Cel care abandonează, care-L părăsește pe celălalt este Tatăl, Acesta este încă prezent. Dragostea comunicativă și cea care răspunde sunt amândouă transformate în durere și în suferință și răbdare până la moarte”. Vedeți, de asemenea pp.80-82.

un aspect pe care, potrivit lui Moltmann, credința trebuie să-l facă – atunci Trinitatea nu este percepută ca un “grup izolat în cer”, ci ca un “proces escatologic deschis pentru oamenii de pe pământ care își are originea în crucea lui Hristos”.³⁴⁹

În estimarea lui Moltmann, această gramatică hermeneutică a perihorezei trinitare depășește gramatica immanent-economică a Părinților Capadocieni,³⁵⁰ completează Trinitatea ca pe un canon hermeneutic pentru a înțelege Domnia lui Isus după cum o vede Barth,³⁵¹ pune deoparte “*mysterium de sancta trinitate*” a teologiei protestante³⁵² și respinge atât impasibilitatea lui Dumnezeu referitoare la teism³⁵³, precum și “super-umanitatea” ateismului.³⁵⁴

O idee care ar trebui notată referitor la această hermeneutică trinitară este punctul central al gramaticii fundamentale a lui Moltmann folosită pentru descrierea lui Dumnezeu ca Trinitate: cristologia. Această bază epistemologică stabilește agenda pentru o dimensiune catafatică a unui discurs teologic despre Dumnezeu ca Trinitate. Din moment ce, pentru Moltmann, relația perichoretică dintre Hristos și Dumnezeu Tatăl invocă existența divină transcendentă, aceasta, în schimb, poate pune în echilibru gramatica sa catafatică împreună cu una potențial apofatică.

³⁴⁹ CG, p.249.

³⁵⁰ Vedeti, Ibid., p.239.

³⁵¹ Vedeti, Ibid., p.240.

³⁵² Vedeti, Ibid., p.239. Potrivit acestei chei hermeneutice, Trinitatea este natura lui Dumnezeu și natura lui Dumnezeu este Trinitatea; Trinitatea economică este Trinitatea immanentă și vice versa.

³⁵³ Teismul îl face pe Dumnezeu mare în detrimentul umanității. Vedeti CG, pp.249-252.

³⁵⁴ Ateismul înalță umanitatea în detrimentul lui Dumnezeu. Ibid.

Totuși, Moltmann aduce omagiu unei gramatici trinitare despre istoria lui Dumnezeu cu lumea, care ne ajută să înțelegem tranziția epistemologică a doctrinei Trinității de la laudă și închinare la economia mântuirii.³⁵⁵ Aceasta este exact ordinea inversată a gramaticii trinitare a lui Lossky, care, după cum vom vedea în secțiunea următoare, pornește de la mântuire în discursul său teologic și se încheie cu închinarea (doxologia mistică). Provocarea ar fi să analizăm dacă aceste două epistemologii opuse pot fi puse împreună într-o structură comună coerentă, care să alcătuiască un sistem epistemologic mult mai articulat cu privire la Trinitatea divină. Oricum, Moltmann insistă asupra faptului că hermeneutica sa arată nu doar înspre suveranitatea ascunsă a lui Dumnezeu, ci și înspre Dumnezeu uman, care suferă pe cruce alături de cei ce suferă. Astfel, evenimentul trinitar referitor la Dumnezeu de pe cruce devine istoria lui Dumnezeu deschisă față de viitor și care deschide viitorul: o desăvârșire escatologică în care dragostea va fi totul în toți și în toate.

B. Perihoreza Tată-Duh Sfânt

Teologia lui Moltmann dezvoltă de asemenea o gramatică trinitară pentru relațiile dintre Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Duhul Sfânt, în special, în relația cu lumea creată. În contrast cu teologia protestantă și catolică, ce îl văd pe Duhul Sfânt doar ca pe Duhul răscumpărării, Moltmann dezvoltă o

³⁵⁵ Moltmann susține că “tranziția, susținută de Reformatori, de la considerațiile pur teologice la o teorie critică a practicii teologice pentru credință, a condus de fapt la o capitulare a doctrinei Trinității, deoarece în tradiția Bisericii primare, doctrina Trinității își avea locul său în laudă și cu privire la vederea lui Dumnezeu și nu în economia mântuirii”. CG, pp.237f.

epistemologie diferită a Duhului creației.³⁵⁶ El argumentază că “am început să-L înțelegem pe Dumnezeu prin conștientizarea Duhului, de dragul lui Hristos, ca Dumnezeu triumfător, Dumnezeu care în El Însuși constituie părășia unică și perfectă a Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt”.³⁵⁷ Desigur, conștientizarea Duhului trebuie zugăvită pornind demersul nostru epistemologic din creație, deoarece în înțelegerea sa:

Dacă vedem doar un Creator și lucrarea Sa, atunci nu există nici o legătură între ele. Dar dacă Îl înțelegem pe Creator, creația Sa și scopul creației într-un sens trinitar, atunci Creatorul, prin Duhul, locuiește în creația Sa ca întreg și în fiecare ființă creată în mod individual, prin Duhul Său care le ține împreună în viață.³⁵⁸

Imitând teologia ortodoxă răsăriteană referitoare la acest subiect, Moltmann consideră lucrările Duhului ca fiind “energiile divine care deja generează viața acum, în prezent, deoarece sunt energiile noii creații a tuturor lucrurilor”.³⁵⁹

³⁵⁶ El consideră că problema este generată de dezbaterea istorică cu privire la *filioque*. Aceasta înseamnă că Duhul Sfânt este perceput ca fiind “Duhul lui Hristos” și nu ca fiind, în același timp și “Duhul Tatălui”. Vedeți, *SL*, p.8. Pentru Moltmann termenii cheie asociați cu lucrarea Duhului Sfânt sunt eliberare, justificare, renaștere, sfințire, putere carismatică și experiențe mistice. Deși acești termeni sunt ecleziali și tradiționali, Müller-Fahrenholtz, crede că modul în care aceștia sunt dezvoltati nu comunică o formă de pietate introvertită a inimii. Mai degrabă, Moltmann indică răspunsul la întrebarea “Cum putem trăi în prezența Duhului Sfânt astăzi?” Müller-Fahrenholtz, *Kingdom*, p.189.

³⁵⁷ *GC*, pp.1-2.

³⁵⁸ *Ibid.*, p.xii.

³⁵⁹ *TKG*, p.104. Stăniloae, de exemplu afirmă că energiile divine “nu sunt nici esența lui Dumnezeu nici Persoanele în care Ființa Sa există integral, ci ele sunt “în jurul Ființei lui Dumnezeu”. D. Stăniloae, *Experience*, p.102. În conformitate cu teologia Ortodoxă răsăriteană în timp ce esența divină este

Aceasta este “o nouă prezență divină”, care este experimentată de ființele umane “prin experiența Duhului”. Iar, el susține că această experiență este, în esență, sălășluirea lui Dumnezeu în omul însuși așa cum este percepută experiența *Shekinah*, care-și manifesta sălășluirea divină în Templu. Acum, barbatul și femeia sunt templul Duhului și, în final, cerul nou și pământul nou vor deveni locuința lui Dumnezeu.³⁶⁰

Dacă acest lucru este adevărat, atunci *creația poate fi considerată ‘locuința Trinității’* și, după cum ne asigură Moltmann, nu poate fi înțeleasă decât prin Duhul Sfânt și cu ajutorul hermeneuticii trinitare.³⁶¹

Așa cum am văzut, s-ar putea să ne fi îndoit de rolul jucat de Duhul Sfânt în teologia lui Moltmann referitor la cruce. În această privință, Braaten, de exemplu, argumentează că în volumul *Dumnezeul crucificat* al lui Moltmann, rolul Duhului este foarte puțin dezvoltat, și astfel îi lipsește gramatica trinitară.³⁶² În mod evident, Moltmann oferă un spațiu mai larg cristologiei crucii decât pneumatologiei crucii. Aceasta nu înseamnă însă că Moltmann ignoră total rolul Duhului Sfânt în evenimentul crucii. El comentează mai târziu: “Abandonarea de către Tatăl și oferirea Fiului au loc ‘prin Duhul’. De aceea, Duhul Sfânt este legătura prin separare. El este veriga care unește legătura dintre Tatăl și Fiul, cu separarea Lor”.³⁶³

inaccesibilă, energiile sunt “mijloacele” diferite de descoperire de Sine a lui Dumnezeu. Vedeți, *Ibid.*, p.204. Moltmann, însă, nu explică natura acestui concept al energiilor divine. Această terminologie este foarte neobișnuită pentru teologia sa.

³⁶⁰ *TKG*, p.104.

³⁶¹ *Ibid.*, p.105.

³⁶² Carl E. Braaten, “A Trinitarian Theology of the Cross”, p.117.

³⁶³ *TKG*, p.82.

De aceea, potrivit lui Moltmann, veriga care lipsește dintr-un Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Duhul Sfânt trebuie descoperită în relația perihoretică ale celorlalte două Persoane divine. Tatăl și Fiul sunt uniți în separarea lor profundă, iar din evenimentul crucii curge Duhul dătător de viață. Moltmann interpretează astfel, în una dintre cele mai distincte poziții teologice ale Sale, crucea lui Hristos, în termeni trinitari: "Tatăl Își lasă Fiul să se sacrifice prin Duhul. Tatăl este dragostea care se crucifică, Fiul este dragostea care se crucifică și Duhul Sfânt este puterea de neînving a crucii".³⁶⁴

O asemenea verigă perihoretică îl face pe Moltmann capabil să-și reformuleze discursul teologic într-o gramatică trinitară, care evită o alunecare într-un fel de structură binitară (prezența a doar două Persoane divine). De asemenea, este important faptul că, potrivit lui Moltmann, activitatea economică a Duhului Sfânt ne dă capacitatea să înțelegem această existență trinitară prin Dumnezeu. Gordon Fee subliniază o înțelegere similară când examinează informațiile lui Pavel despre cristologie și pneumatologie a cărui perspectivă îl prezintă pe Pavel ca pe un trinitar latent. Concluzia lui este că:

Cheia către căile noi și extinse ale lui Pavel de a vorbi despre Dumnezeu ca Mântuitor – în timp ce își menține în mod riguros monoteismul – se găsește în experiența Duhului, ca Cel care oferă posibilitatea credincioșilor de a mărturisi pe Hristos cel înviat ca Domn înălțat și ca modul prin care

³⁶⁴ Ibid., p.83. De asemenea în CG, p.207, Moltmann susține că "oricine care într-adevăr vorbește despre Trinitate, vorbește despre crucea lui Isus și nu face speculații referitoare la misterele cerești". Aici, Moltmann extinde linia gândirii începute de Barth și continuate de Eberhard Jüngel coform căreia evenimentul istoric al lui Hristos este constitutiv pentru viața divină însăși, vedeți J. Cobb, "Reply to Jürgen Moltmann's 'The Unity of the Triune God'", în *St. Vladimir's Theological Quarterly* 28/3 (1984), pp.173-177.

Dumnezeu și Hristos sunt prezenți în mod personal în cel credincios și în comunitatea de credincioși.³⁶⁵

C. Perihoreza Fiu-Duhul Sfânt

O asemenea perihoreză trinitară este mai puțin dezvoltată în sistemologia lui Moltmann. Totuși, el scrie în mod specific că Fiul cel înălțat Își trimite Duhul de la Tatăl. Potrivit lui Moltmann, acest eveniment introduce o schimbare în ordinea celor trei Persoane divine arătând că Dumnezeu este o Trinitate deschisă.³⁶⁶ El precizează că:

Prin învierea Lui, Fiul este în mod evident atât de aproape de Tatăl și atât de mult în Tatăl, încât El participă la trimiterea Duhului afară din originea Sa divină. După cum trimiterea, abandonarea și învierea lui Hristos erau lucrările Duhului dătător de viață, în același mod acum, trimiterea și revărsarea Duhului care face toate lucrurile noi devine o lucrare a Fiului.³⁶⁷

Moltmann crede că, întrucât prin trimiterea Fiului și prin învierea Lui "Duhul acționează în Hristos și Hristos trăiește din lucrările Duhului creator" după înviere, ordinea este inversată: Hristos cel înviat Își trimite Duhul; El Însuși este prezent în Duhul dătător de viață și prin energiile Duhului – *charismata* –

³⁶⁵ J. D. Fee, "Paul and the Trinity: The Experience of Christ and the Spirit in Paul's Understanding of God", în S. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (eds.), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p.51.

³⁶⁶ Schimbarea este de la Tatăl-Duh-Fiu la Tatăl-Fiu-Duh. Aceasta arată că ordinea trinitară este deschisă către lume, către oameni și către viitor. *TKG*, p.89.

³⁶⁷ Ibid.

El acționează în bărbați și femei”.³⁶⁸ Fără îndoială o asemenea gramatică teologică ar sublinia în mod natural unitatea dintre Hristos și Duhul. Gordon Fee argumentează că înțelegerea lui Pavel despre Duhul este cel mai bine văzută în termenii identificării cu Hristos.³⁶⁹ El, de asemenea, comentează în mod corect că “dacă prin aceasta vrea să se spună că Duhul reprezintă modul în care Hristos cel înviat este în mod continuu prezent cu oamenii Săi, atunci nu se ridică nici o obiecție”.³⁷⁰ Totuși, dificultatea cu un asemenea limbaj este legată de modul în care ar trebui să exprimăm distincția simultană dintre Hristos și Duhul. *Într-o structură trinitară Ei nu sunt numai Unul, ci sunt și distincți Unul față de Celălalt.* Se pare că perihoreza pneumatologic-cristologică al lui Moltmann trebuie să fie suplimentată printr-o gramatică adecvată, care arată forma distinctă ale celor două Persoane divine.

În schimb, Moltmann indică o diversitate funcțională a Trinității divine. În înțelegerea sa, Tatăl, Fiul și Duhul nu lucrează împreună urmărind doar un singur model. Ci, după cum este perceput în mod tradițional, lucrările Trinității sunt atribuite în fiecare caz unei Persoane a Trinității în particular, deși aceasta nu înseamnă excluderea celorlalte. Potrivit acestui model creația este văzută ca ‘lucrarea’ Tatălui, răscumpărarea ca ‘lucrarea’ Fiului și sfințirea ca ‘lucrarea’ Duhului.³⁷¹ Moltmann crede că Persoanele divine ale Trinității lucrează împreună la schimbarea modelelor. În acest caz, unitatea Lor

să în unirea Lor, nu în unitatea Lor numerică; în părtășia Lor, nu în identitatea unui singur subiect.³⁷²

Această schimbare epistemologică are o importanță semnificativă, din moment ce, în mod tradițional, dezbaterea *filioque* a fost un obstacol serios în efortul dogmatic al Bisericii de a crea o gramatică teologică unificatoare între răsărit și apus. Moltmann consideră că o gramatică trinitară care pune accentul atât pe acțiunea, cât și pe sălășluirea Duhului în creație și relația Sa perihoretică față de Fiul, ne-ar ajuta să percepem scopul unificator al lui Dumnezeu în creație.³⁷³ Potrivit lui Moltmann, prezența și eficacitatea Duhului reprezintă scopul escatologic al creației și împăcării în fiecare structură eclezială, din moment ce toate lucrările lui Dumnezeu iau sfârșit în prezența Duhului. Potrivit cuvintelor lui Bauckham “Duhul suferă tendința creației de a se închide în sine însăși și de a muri, o ține deschisă dincolo de ea însăși către viață și către viitor, și astfel transformă istoria suferinței creației într-o istorie a speranței”.³⁷⁴

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ Moltmann crede că trebuie să înlăturăm *filioque* din Crezul de la Nicea pentru a putea vorbi de asemenea despre procesiunea Fiului din Duhul, din moment ce aceasta corespunde istoriei mântuirii care poate fi experimentată. O asemenea schimbare paradigmatică în structura trinitară nu numai că ar rezolva problema *filioque*, ci de asemenea ar reinterpreta doctrina Trinității într-o terminologie diferită ca “o doctrină despre Trinitate în trimitere, din moment ce pentru această doctrină “trimiterea” este chintesența relației dintre persoanele divine față de celelalte și a relației Lor împărtășite cu lumea”. Vedeti, *SL*, p.293.

³⁷⁴ R. Bauckham, “Evolution and Creation: In Moltmann’s Doctrine of Creation” in *Epworth Review* 15/1 (1988), p.77. Vedeti de asemenea, *GC*, p.102.

³⁶⁸ Ibid. Moltmann pare să nu cunoască dezbaterea teologică referitoare la înțelegerea Duhului Sfânt ca pe o extindere (energie) a lui Dumnezeu în opoziție cu o prezență personală a lui Dumnezeu.

³⁶⁹ G. Fee, “Paul and the Trinity”, pp.62-70.

³⁷⁰ Ibid., p.63.

³⁷¹ *TKG*, p.97.

Astfel, provocat de lipsa perspectivei unei abordări monoteiste asupra creației, Moltmann dezvoltă o viziune perihoretică a părtașiei dintre Dumnezeu și creație, care a fost menită să fie, potrivit cuvintelor sale, “o părtașie în Dumnezeu”.³⁷⁵ Aceasta presupune o schimbare în discursul nostru teologic, care poate afirma că Trinitatea “este deschisă într-un asemenea mod încât întreaga creație poate fi unită cu ea și poate să fie una, în ea”.³⁷⁶ Cum putem noi explica o asemenea unitate ontologică dintre Dumnezeu și creație? Ar trebui să ne reamintim faptul că gramatica teologică cvasi-subiectivă a lui Moltmann a recurs aici la o epistemologie catafatică extremă, care depotențează dimensiunea sa apofatică. Moltmann are dreptate când susține că creația trebuie să fie văzută în contextul mântuirii și în mod trinitar, dar aceasta, la rândul său, are nevoie de o gramatică epistemologică adecvată pentru a evita o alunecare în panteism. La întrebarea “Ce fel de uniune este posibilă între Creator și creatură?”, Ware a răspuns că este nevoie de “o antinomie fundamentală”.³⁷⁷ *Dezbaterea din această carte trebuie totuși să sublinieze nevoia pentru o*

³⁷⁵ TKG, p.96. Aceasta i-a adus lui Moltmann mai multe critici. R. Neuhaus, de exemplu, argumentează că nu există nici un motiv întemeiat pentru a face ca monoteismul să fie dușmanul credinței noastre. El spune că Moltmann “eșuează în mod serios în a trata afirmația fundamentală a credinței biblice, ‘*shema Israel*’... Noi suntem, dacă-mi permiteți, monoteiști trinitari și trinitari monoteiști”. Vedeti R.J. Neuhaus, “Moltmann vs. Monotheism”, în *Dialog* 20/3 (1981), p.241.

³⁷⁶ Ibid. Moltmann înțelege unitatea creației cu Dumnezeu mai degrabă în termeni soteriologici. În viziunea sa “ființele umane sunt *imago trinitatis* și corespund doar Dumnezeului triunic când sunt unite una cu cealaltă”. Într-o asemenea relație perihoretică cu Dumnezeu și cu natura, “adevărată comunitate umană este menită să fie *imago Trinitatis*”. Vedeti, GC, pp.216, 258.

³⁷⁷ K.Ware, “God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction” în *The Ecumenical Review*, vol. VII (1975), p.125.

semenea gramatică antinomică, ce poate ține în echilibru atât deosebirea ontologică a lui Dumnezeu față de lume, cât și unitatea Sa ontologică împreună cu ea. Într-un capitol ulterior vom privi mai îndeaproape la ceea ce înseamnă aceasta pentru epistemologia creștină. Acum ne vom întoarce pentru a analiza înțelegerea lui Moltmann cu privire la viața interioară trinitară a lui Dumnezeu.

2.4.2. Epistemologia trinitară interioară a lui Dumnezeu Creatorul

După cum am văzut, relația lui Dumnezeu cu lumea este în mod catafatic articulată prin doctrina *opera trinitatis ad extra*. După cum observă Webster în mod corect, un asemenea discurs teologic “găsește discuția despre Dumnezeu în mod fundamental lipsită de problematică”, din moment ce “Dumnezeu este definit prin referire la evenimentele istorice extrem de limitate”.³⁷⁸ Procedând astfel în teologia sa, Moltmann “tinde să presupună că limbajul despre Dumnezeu este, în cele din urmă, relativ ușor de ticluit”.³⁷⁹ Dar, această epistemologie este incapabilă de a exprima ce reprezintă, în schimb, “lumea pentru Dumnezeu”.³⁸⁰ De aceea, Moltmann își propune să analizeze în teologia sa efectele reciproce ale creației în viața trinitară interioară a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, pornind de la elementele descoperite în creație el

³⁷⁸ J.B. Webster, “Moltmann”, p.6.

³⁷⁹ Webster susține că lumea volumului CG în descrierea lui Moltmann este lumea persoanelor în care Dumnezeu Însuși este actor ca într-o piesă de teatru – un actor extraordinar, cu siguranță, dar unul care poate fi descris cu aceeași fluență și cu aceeași ușurință narativă după cum am putea descoperi prin descriere un agent uman limitat”. Vedeti, J.B. Webster, “Moltmann” p.6.

³⁸⁰ TKG, pp.97-128; 108-111.

încearcă să deducă reperele cognitive despre *opera trinitatis* ad *intra*.³⁸¹

Moltmann nu este de accord cu distincția teologică a ‘lucrărilor’ Trinității ‘în afară’ și ‘în interior’. El consideră acest demers teologic ca fiind mai degrabă “o chestiune de ‘suferințe’ care corespunde în mod reciproc” lucrărilor lui Dumnezeu. El explică:

Acțiunile exterioare corespund suferinței interioare și suferința exterioară corespunde acțiunilor interioare. Aceasta înseamnă că aspectele exterioare și interioare ale lui Dumnezeu se întrepătrund într-un mod total diferit de imaginea sugerată de metaforele spațiale, exterior/interior.³⁸²

Aceasta înseamnă, atunci, că există toate motivele să credem că fiecărei manifestări divine în economie îi corespunde o anumită ‘suferință’ în viața trinitară interioară a lui Dumnezeu. În mod evident, Moltmann consideră că în toate aceste corespondențe Dumnezeu este afectat de creația Sa. Această interpretare este diferită de înțelegerea teologiilor apusene și răsăritene din secolul al XIX-lea, care aveau o înțelegere mult mai statică (substanțialistă) despre Dumnezeu, părere care afirmă mai mult caracterul divin imuabil, neschimbător, în

³⁸¹ CPS, p.54; TKG, pp.93, 98.

³⁸² TKG, p.98. Moltmann de asemenea introduce în epistemologia sa un element important al “devenirii istorice” în Dumnezeu. El a fost acuzat de hegelianism, în acest punct: “Dumnezeu este o Trinitate în desfășurarea necesară a istoriei și nu transcende acel proces, deoarece este acel proces în universalitatea sa”. Vedeți W.J. Hill, *The Three*, p. 154. Totuși, Moltmann clarifică faptul că nu a intenționat să-L dizolve pe Dumnezeu în istoria lumii, ci să se refere la o istorie a relației reciproce dintre Dumnezeu și lume. În această relație, Dumnezeu este cu adevărat afectat, dar doar deoarece El S-a deschis în mod voit prin dragoste față de lume. Pentru acest subiect, vedeți TKG, pp.151ff.

instrumentul capacității Sale de a intra în relații contingente cu creația Sa. Dar, în interpretarea lui Moltmann, Dumnezeu este capabil atât să rămână neschimbător, cât și de a se *schimba*; atât de a rămâne în El Însuși, cât și de a ieși afară din El Însuși; atât de a rămâne pe deplin misterios, cât și de a fi cunoscut în mod intim.³⁸³

Cum poate, atunci, creația să-L afecteze pe Dumnezeu Însuși? Moltmann respinge ideea teismului creștin, care a fost întotdeauna nerăbdător să descrie creația ca pe unica lucrare a stăruinței libere a lui Dumnezeu.³⁸⁴ El argumentează că această gramatică teologică introduce fie caracterul întâmplător în natura lui Dumnezeu, și anume “Dumnezeu nu ar fi avut nevoie să creeze lumea”, fie lumea este văzută ca “o piesă a plăcerii Sale divine” și aceasta ar exclude dragostea lui Dumnezeu pentru creația Sa.³⁸⁵ Dimpotrivă, Moltmann argumentează că

Dacă Dumnezeu își concepe creația din nimic, dacă o susține și îi este credincios în ciuda păcatului ei și dacă dorește mântuirea ei, atunci, în trimiterea și abandonarea propriului Său Fiu, El Se expune, pe Sine Însuși anihilării nimicniciei, astfel încât să o poată învinge în Sine Însuși și prin Sine

³⁸³ Caracterul neschimbător al lui Dumnezeu a fost un punct focal în lucrările teologice ale multor teologi care urmau principiul: “*immutabilitas est perpetua essentiae divinae omnium ejus perfectionum identitas, negans omnem omnino motum, cum physicum, cum ethicum*”. Vedeți, E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*, p.294. În anii recenti, totuși, multor teologi li s-a părut că un element esențial în orice credință în providență este credința că Dumnezeu suferă alături de creație. Vedeți, P.S. Fiddes, *Creative Suffering*, pp.16-45; M. Sarot, *God, Passibility and Corporeality* (Kampen: Kok Pharos, 1992), pp.1-30; T. Weinandy, *Does God Suffer?* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), pp.1-25.

³⁸⁴ Vedeți, TKG, pp.105-108; GC, pp.91ff.

³⁸⁵ TKG, 105.

Însuși și astfel să ofere creației Sale existență, mântuire și libertate.³⁸⁶

Aici avem un exemplu clar referitor la limitele gramaticii dialectice folosite pentru a exprima o asemenea unitate ontologică dintre Dumnezeu și creația Sa, prin suferință. O asemenea perihoreză intimă reclamă o gramatică diferită, care accentuează în mod egal unitatea și diferențierea în acest caz special.³⁸⁷

În mod categoric, Moltmann respinge ideea panenteismului creștin care aseamănă creația ca un "fruct al dorinței lui Dumnezeu pentru 'celălalt al Său' și pentru răspunsul liber al Celuilalt față de dragostea divină".³⁸⁸ Din această perspectivă este de remarcat faptul că, deși creația lui Dumnezeu este reformulată epistemologic ca o expresie a dragostei Sale, totuși această dragoste nu este aidoma cu dragostea trinitară

³⁸⁶ GC, p.91.

³⁸⁷ Pentru o critică excelentă asupra folosirii limbajului de către Moltmann în cartea sa CG vedeți, J.B. Webster, "Moltmann", pp.4-6. Totuși, Webster nu respinge deplin folosirea de către Moltmann a acestui gen de limbaj aici. Cel dintâi îl consideră "foarte atractiv: el oferă o reafirmare bogată a cristologiei întrupării și ia într-adevăr în foarte serios efectele revizuirii credinței în Isus Hristos în vederea înțelegerii noastre corecte a divinității". Vedeți Ibid., p.6.

³⁸⁸ TKG, 106. Avându-l pe Richard of St. Victor în fundal, teologi precum T.A. Liebner, *Christologie oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems* (Göttingen, 1949) și N. Pittenger, *Process-Thought and Christian Faith* (Welwyn, 1968) au dezvoltat doctrina Trinității ca o doctrină a dragostei divine. Pittenger susține aceeași idee în *Picturing God* (London: SCM Press, 1982), pp.77-99, în care precizează că: "este potrivit și de ajutor să vorbim despre Dumnezeu ca despre un Îndrăgostit cosmic... deoarece o asemenea imagine subliniază relația personală care, în viața religioasă se bucură de acea activitate de dragoste dintre ceea ce numim Dumnezeu, acea încredere fundamentală și motivație în cosmosul al cărei calitate este Dragostea, și cei care se deschid față de ea." Vedeți, p.77.

interioară, din moment ce aceasta din urmă este o 'dragoste dintre Persoane asemănătoare', nu 'dragoste pentru celălalt' care este diferit în natură. Astfel că, din nou, ne confruntăm cu o dificultate epistemologică atunci când căutăm să găsim o gramatică adecvată pentru a explica de ce Trinitatea Și-a comunicat dragostea chiar prin depășirea opusului Său. O asemenea dificultate lingvistică a fost problema fundamentală a discursului teologic în trecut. Teologia speculativă a secolului al XIX-lea, de exemplu, a ales ideile mistice pentru a susține că natura lui Dumnezeu trebuia să se reveleze și să Se comunice.³⁸⁹ Potrivit acestei interpretări, lumea și ființele umane ca imagine a lui Dumnezeu erau deja prevăzute din eternitate în Dumnezeu Însuși. Iar actul creației a fost rezultatul faptului că "Dumnezeu S-a golit de Sine Însuși datorită dragostei Sale, din necesitatea existenței Sale, mergând spre 'celălalt al Său', spre lume".³⁹⁰ Moltmann, indică în mod corect faptul că:

Procesul creării lumii este identificat cu viața interioară trinitară a lui Dumnezeu și vice versa: procesul lumii este viața eternă a lui Dumnezeu Însuși. Deificarea lumii și umanității este concluzia care se impune: oricine știe că este iubit de Dumnezeu pentru eternitate, devine Fiul etern al lui Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu este la fel de dependent de el cum este dependent de Dumnezeu.³⁹¹

O asemenea gramatică teologică produce confuzie în ceea ce privește diferențierea dintre Dumnezeu și creatură. Chiar dacă este adevărat că dragostea lui Dumnezeu Tatăl pentru lume este aceeași dragoste cu dragostea pentru singurul Său Fiu, totuși

³⁸⁹ Aceasta este critica împotriva lui Hegel adusă de teologii secolului al XIX-lea. Vedeți, TKG, p.107, FN.18.

³⁹⁰ Ibid., p.107.

³⁹¹ Ibid.

aceasta nu transformă lumea în Fiul Său și nici nu-L face pe Fiul să devină lumea. Atunci, soluția, potrivit lui Moltmann este de a opri interpretarea libertății lui Dumnezeu ca fiind arbitrară și natura lui Dumnezeu ca pe o lege divină naturală. În schimb, el argumentează că, pentru a înțelege istoria omenirii ca pe o istorie în Dumnezeu “distincția dintre procesul lumii și procesul trinitar interior trebuie întreținut și subliniat”.³⁹² Astfel, Moltmann face apel la gramatica dialectică pentru a menține, epistemologic, natura distincției dintre Dumnezeu și creația Sa.

După cum putem vedea, acest *du-te-vino* dintre transcendență și imanență în epistemologia lui Moltmann este un tipic al gramaticii sale dialectice. Din acest motiv, nu ar trebui să fim surprinși dacă întâlnim reacții teologice categorice împotriva gramaticii neclare a lui Moltmann.³⁹³ De aceea, considerăm că se impune o gramatică antinomică pentru a descrie manifestarea lui Dumnezeu ca Trinitate în economie.

Mai mult decât atât, Moltmann susține că dacă acceptăm că Dumnezeu S-a comunicat pe Sine Însuși în mod creativ celui care este altul decât El Însuși, atunci, trebuie în cele din urmă să presupunem “o limitare de Sine a Dumnezeului infinit,

prezent, care precede creația Sa”.³⁹⁴ Cu alte cuvinte, pentru a crea ceva ‘în afara’ Lui Însuși, Dumnezeul infinit trebuie să fi făcut loc mai dinainte pentru această limitare, ‘în El Însuși’. Dar, atunci, creația ca *opera ad extra* nu presupune o inversare în ordinea lui Dumnezeu, astfel încât acel *extra* să devină prioritar?

Preluând din doctrina lui Isaac Luria referitoare la *zimzum*,³⁹⁵ Moltmann argumentează că “existența universului a fost posibilă printr-un proces de restrângere în Dumnezeu”.³⁹⁶ El clarifică aceasta precizând că:

[D]umnezeu a eliberat un anumit sector al ființei Sale din care El S-a retras – un fel de spațiu original, mistic și astfel, în acesta, El poate ieși din El Însuși în creația și în revelația Sa. Astfel, primul act al Ființei infinite nu a fost un pas ‘în afara’, ci un pas ‘în interior’, o ‘retragere de Sine a lui Dumnezeu din El Însuși în El Însuși’...³⁹⁷

De aceea, primul act divin dintre toate este un act care ascunde, nu unul care revelează; o limitare a lui Dumnezeu, nu o absență a limitelor. Numai în Actul II Dumnezeu iese din El Însuși ca Creator în acel spațiu original, pe care l-a eliberat anterior în Actul I. Moltmann concluzionează:

³⁹² *TKG*, p.109.

³⁹³ Vedeți, *TKG*, pp.109f. See also FN 597 in Part II.

³⁹⁴ *Ibid.* Speculația kabbalistică (mistică) a lui Luria a condus la o orientare fundamentală în gândirea mistică evreiască. După cum afirmă D. Cohn-Sherbok și L. Cohn-Sherbok “spre deosebire de kabbaliștii timpurii care vedeau creația ca pe un act pozitiv, Luria argumenta că, de fapt, aceasta reprezenta un eveniment negativ: *Ayn Sof* [infinitul] era constrâns să dea naștere unui spațiu gol în care creația putea să aibă loc”. Vedeți, D.&L. Cohn-Sherbok, *Jewish & Christian Mysticism: An Introduction* (New York: Continuum, 1994), p.6 (comentariul din paranteze îmi aparține).

³⁹⁵ *TKG*, p.110.

De aceea, procesul lumii trebuie să fie înțeles ca unul cu două aspecte. Fiecare etapă din procesul de creație conține în el însuși tensiunea dintre lumina care care-L inundă înapoi pe Dumnezeu și lumina care iese din El. Cu alte cuvinte, fiecare act din afară este precedat de un act interior care face 'exteriorul' posibil. Și anume, Dumnezeu crează în mod continuu în interior și în exterior în același timp. El crează prin retragerea Lui Însuși și deoarece Se retrage pe El Însuși.³⁹⁸

Totuși, această noțiune preluată fără critică de Moltmann din misticismul evreiesc, dă naștere altor întrebări precum: 'Atunci, ce formă interioară-trinitară poate fi percepută prin creația lumii din afara lui Dumnezeu în Dumnezeu'?

Spre deosebire de tradiția augustiniană, Moltmann concepe creația ca pe un produs al dragostei Tatălui pentru Fiul, și astfel o atribuie întregii Trinități. El argumentează că relația trinitară a Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt este atât de largă, încât întreaga creație poate găsi loc, timp și libertate în ea. Creația există în Duhul, este modelată de Fiul și este creată de Tatăl.³⁹⁹

³⁹⁸ Ibid. Potrivit lui Luria, în primul act "Dumnezeu a trebuit să meargă în exil din spațiul gol astfel încât creația să poată fi inițiată. Ulterior a apărut o dâră de lumină care a luat forma unui *sefirot* [emanații divine] sub forma lui *Adam Kadmon* [primul om]. În acest proces, luminile divine au creat formele eterne ale *sefirot*, dar aceste vase nu erau destul de puternice pentru a conține o asemenea lumină pură și s-au distrus. Această distrugere a veselor a produs dezastrul emanațiilor care ieșeau la lumină – vasele slabe s-au spart și au căzut; emanațiile cele mai mari s-au deteriorat și astfel spațiul gol a fost împărțit în două părți". Vedeți, D.&L. Cohn-Sherbok, *Jewish*, p.6.

³⁹⁹ Aici, Moltmann se distanțează de conceptul evreesc *kabbala* al lui Luria. Pentru Luria, creația a fost un eveniment negativ, un dezastru care a dat naștere unui proces de refacere cosmică, în timp ce Moltmann vede creația ca pe o acțiune pozitivă a lui Dumnezeu. Totuși, Moltmann nu explică semnificația pe care o atribuie lui *sefirot* a lui Luria. După cum

de aceea, creația este de la Dumnezeu, prin Dumnezeu și în Dumnezeu. Iar această prezență a lui Dumnezeu care salășulește în natură și din natură în Dumnezeu a stabilit agenda pentru o gramatică antinomică, ce exprimă un principiu unificator care funcționează în două structuri diferite diferențiate prin natură.

Aspectul cel mai semnificativ despre gramatica antinomică a lui Moltmann este faptul că el asociază întruparea cu dragostea lui Dumnezeu, care se comunică pe sine pentru eternitate. Aceasta înseamnă, bineînțeles, că Hristos cel întrupat este în mod ontologic asociat nu numai cu 'ceea ce seamănă' lui Dumnezeu, ci și cu 'celălalt' al Său. Moltmann crede că aceasta este "comunicarea de sine perfectă a Dumnezeului unic cu lumea Sa".⁴⁰⁰ Rezultă deci că întruparea devine fundamentul noii creații și este împlinirea promisiunii făcute tatălui cu creația, dragostea lui Dumnezeu dusă până la squizare. Astfel, dacă trebuie să descoperim vreun indiciu metafizic pentru o gramatică antinomică a Trinității, acesta trebuie să fie revelat prin întruparea Fiului.

Totuși, cea mai șocantă idee a doctrinei lui Moltmann despre Trinitate este aceea că el consideră că întreaga Trinitate divină se poate afla în întrupare. După cum indică el:

nu vedea mai târziu în lucrările lui Lossky, acest concept este în mare măsură utilizat în teologia sa. Pentru folosirea imagisticii cabalistice în teologia estică, vedeți, R. Williams "Eastern Orthodox Theology" in D.F. Ford (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Second Edition (Cambridge, Mass./Oxford: Blackwell, 1997), pp.499-513.

⁴⁰⁰ *IKG*, p.116. Nu este doar: "Hristos a devenit om pentru ca omul să poată deveni ca Dumnezeu".

Prin întruparea Fiului, Dumnezeu triunic intră în situația limitată, finită. Nu numai că intră în statutul de om; ci El îl și acceptă și îl adoptă, făcându-l parte din propria Sa viață eternă. El devine Dumnezeu uman.⁴⁰¹

De aceea, întruparea, ca și creația, implică o kenoză a lui Dumnezeu, limitarea Sa de Sine, care, de fapt, potrivit cuvintelor lui Moltmann "începe cu creația lumii și atinge forma sa perfectă și completă prin întruparea Fiului".⁴⁰² Aceeași formă de kenoză divină este realizată la cruce, și anume Dumnezeu se identifică pe Sine Însuși cu Isus și, prin extensie, cu toți oamenii până la identificarea prin moarte. După cum declară Parker "crucea, ca piesă centrală a relației dintre Tatăl și Fiul (împreună cu antiteza sa dialectică prin înviere), nu este pur și simplu un eveniment *ad extra*, ci Dumnezeu cel viu".⁴⁰³ Ca rezultat, întruparea Fiului nu este descrisă ca fiind una cu caracter temporar, ci una care rămâne pentru toată eternitatea. Din acest motiv, Moltmann interpretează întruparea ca fiind procesul invers al învierii.⁴⁰⁴ În mod epistemologic, aceasta subliniază legitimizarea teologiei creștine pentru a începe abordarea epistemologică a adevărului despre Dumnezeu de la întruparea lui Hristos (ceea ce reprezintă structura catafatică a creației) și apoi ajunge la învierea escatologică a lui Dumnezeu (ceea ce reprezintă structura apofatică a creației). Din nefericire, pentru Moltmann, *modus cognoscendi*-ul său dialectic nu-i oferă spațiu pentru a prelua această structură epistemologică echilibrată, care să descrie o asemenea realitate antinomică.

⁴⁰¹ Ibid., p.118. Din nefericire, Moltmann nu explică modul în care această unitate dintre Persoanele divine prin întrupare rămâne încă diferențiată.

⁴⁰² Ibid.

⁴⁰³ T.D. Parker, "The Political Meaning of the Doctrine of Trinity: Some Theses", în *Journal of Religion* 60/2 (1980), p.174.

⁴⁰⁴ WJC, p.49.

Într-unul, potrivit lui Moltmann, rolul Sfintei Treimi în relațiile ontologice trinitare este de a "crea un pod peste diferența dintre creator și creatură, dintre făcător și faptă, dintre maestru și ucenic".⁴⁰⁵ Aceasta, cu siguranță, nu descrie creația ca având origine divină, dar este adusă în sfera puterii Duhului și reprezintă o parte din viața interioară a Trinității însăși. Astfel, putem afirma că Duhul Sfânt mijlocește pentru armonia ontologică dintre transcendență și imanență.

Este important de notat faptul că în această epistemologie interioară trinitară Moltmann Îl înțelege pe Dumnezeu în rapoartele Sale interioare și exterioare ca și cum ar corespunde Unul Altuia și ca și cum s-ar reflecta Unul pe Celălalt. *Iar aceasta înseamnă că această viziune trinitară asupra creației ne dă posibilitatea să ținem împreună, într-o gramatică ontologică, transcendența lui Dumnezeu cu imanența Sa.* După cum comentează Moltmann:

Credința creștină în înviere este fundamentul nu numai al transcendenței, ci de asemenea al imanenței acestei credințe, deoarece Îl vede pe Dumnezeul transcendent ca fiind immanent în Isus și, de asemenea, Îl vede pe Isus cel immanent ca fiind transcendent în Dumnezeu.⁴⁰⁶

Din nefericire, teologia lui Moltmann subliniază prea mult imanența lui Dumnezeu în detrimentul transcendenței Sale.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ *IKG*, p.113.

⁴⁰⁶ *UG*, p.169.

⁴⁰⁷ Moltmann "în mod inutil diminuează atotputernicia lui Dumnezeu pentru a promova o imagine a lui Dumnezeu mai plăcută conștiinței moderne. El preferă să vorbească despre Dumnezeu nu ca despre un Domn ci mai puțin, ci ca despre un Prieten și Tovarăș". D.G. Bloesch, *The Holy Spirit*, p.239.

Prin urmare ar trebui să punem în opoziție viziunea sa asupra naturii ca o imanență divină reintegrându-L pe Dumnezeu din natură și subliniind astfel transcendența trinitară a lui Dumnezeu. Iar aceasta să fie făcută fără să afecteze imanența lui Dumnezeu, deoarece, după cum subliniază Moltmann, "dacă imanența lumii despre Dumnezeu Duhul cedează în favoarea transcendenței lumii despre Dumnezeu conducătorul, rezultatul este o percepție a naturii care este moartă și lipsită de duh, și nelegiuită".⁴⁰⁸

Astfel, am introdus terminologia de bază, precum și aria în care va fi abordată epistemologia creștină în următoarea parte a acestei lucrări, și anume gramatica transcendentă a Trinității. Vom analiza viziunea epistemologică opusă modelului în care Moltmann interpretează manifestarea lui Dumnezeu în economie. Nu înainte de a face o revizuire finală a specificului epistemologic adoptat de Moltmann în discursul său despre Dumnezeu ca Trinitate.

2.5. Concluzie

După cum am observat, *modus operandi* a lui Moltmann rezidă într-o *tensiune dialectică* între 'asemănare' și 'deosebire', între transcendență și imanență, între absență și prezență; etc. Aceasta presupune că, metodologic, Moltmann își construiește discursul teologic despre Dumnezeu ca Trinitate pe baza acestei diferențe radicale dintre Dumnezeu și lume. Hermeneutica sa dialectică îl ajută să depășească limitele unei analogii clasice. Avându-L pe Barth în fundalul sistemului său hermeneutic, Moltmann respinge doctrina clasică despre analogie, care se construiește pe presupuneri false și conduce la

⁴⁰⁸ GC, p.98.

o viziune dualistă asupra revelației, și anume revelația naturală și cea supranaturală. Deși hermeneutica analogică a fost menținută în ultima decadă prin lucrările diversilor teologi, Moltmann adoptă în schimb o perspectivă dialectică asupra lui Dumnezeu și a creației Sale.⁴⁰⁹ Pentru el, Trinitatea poate fi cunoscută numai în mod dialectic în istoria lumii care contrazice orice corespondență cu Dumnezeu. Revelația este posibilă în acest context, deoarece Dumnezeu Se identifică pe Sine cu asemenea contradicții încorporând istoria lumii în propria Sa istorie. După cum am văzut, o unitate ontologică între Dumnezeu și poporul Său îl determină pe Moltmann să recurgă la anumite analogii pentru a descrie acea unitate. În consecință, acest du-te-vino dintre dialectică și analogie crează confuzii în teologia lui Moltmann. *Iar aceasta indică faptul că trebuie să dezvolte o relatare mult mai nuanțată a modurilor în care funcționează limbajul despre imanența-transcendența lui Dumnezeu.* În timp ce există argumente persuasive în favoarea folosirii unui asemenea limbaj, gramatica teologică a lui Moltmann este în mod abundent antropomorfică.

Epistemologic, gramatica fundamentală a lui Moltmann despre descoperirea trinitară se bazează în mod catafatic pe doctrina creației. Pentru el, *creația este un 'domus' al divinului, în care Dumnezeu ca Trinitate Își manifestă prezența ineputabilă, și în care creația, la rândul său, își găsește propriul 'domus'.* Moltmann preamărește această domesticire a divinului în

⁴⁰⁹ Hermeneutica analogică nu este doar descriptivă referitor la ceea ce este Dumnezeu, ci de asemenea face loc pentru Dumnezeu care astfel este descris dintr-o perspectivă metaforică (dinamică). Pentru o viziune paralelă asupra doctrinei clasice despre analogie vedeți, W. Kasper, *God*, pp.94-99. Kasper face o sugestie alături de aceste presupuneri afirmând că înțelegerea noastră contemporană despre istoricitatea umană ar trebui să ne provoace să reexaminăm doctrina analogiei pe baza principiului liberității.

creație. În viziunea sa, Persoanele divine S-au limitat pe Ele însele pentru a fi transformate, astfel încât să corespundă nevoii noastre pragmatice de împlinire și utilitate. Din moment ce mintea pragmatică este fascinată de capacitatea rațiunii de a observa și de a măsura realitatea, Moltmann dezvoltă o epistemologie a creației bazată pe acești parametri. Totuși, ființa umană, potrivit lui Moltmann, nu este un observator detașat al unei realități evidente. Mai degrabă, ființa umană poate observa o dezvoltare divină în creație prin participare la propria istorie a lui Dumnezeu alături de creația Sa. Astfel, creația, pentru Moltmann, nu este o revelație care vorbește de la sine, a lui Dumnezeu, ci o revelație care încorporează în ea o relație dinamică împreună cu Dumnezeu. Nu individul *îl caută* sau *se gândește la Dumnezeu*; ci mai degrabă individul din comunitatea lui Dumnezeu și a creației Sale *locuiește în* prezența lui Dumnezeu. Această istorie întrepătrunsă de divin și uman determină propria istorie a lui Dumnezeu, pe care o 'scrie' în creația Sa. O asemenea istorie dinamică a lui Dumnezeu, care s-a dezvoltat în relație cu creația Sa, nu mai este o prezență misterioasă, inepuizabilă, precum vântul sau sunetul cuvintelor. Întruparea este cea care dovedește că noi nu stăm *în fața*, sau *dedesubtul*, sau *alături* de manifestarea divină în creație, ci *în prezența Sa*, ceea ce, bineînțeles, reprezintă modul în care ne relaționăm persoanelor. Întruparea vorbește despre o prezență *personală* ca matricea în care Dumnezeu însuși S-a manifestat. *Această dezvoltare a lui Dumnezeu prin Întrupare nu este doar un punct de referință pentru epistemologia noastră creștină, ci și o demonstrație a unei realități escatologice.* În Hristos avem o dezvoltare a realității escatologice a lui Dumnezeu, care a fost deja inaugurată printre noi.

Dincolo de toate aspectele sale pozitive, un asemenea fundament teologic determină de asemenea dificultăți în

înțelegerea manifestării prezente a lui Dumnezeu în economie. Cea mai evidentă ar fi aceea că prezența lui Dumnezeu, așa cum este percepută acum, amintește puțin sau poate deloc de prezența viitoare a lui Dumnezeu. În mod asemănător, este greu să identificăm în ce anume constă problema soteriologică, din moment ce păcătoșii sunt acaparați definitiv de un viitor în schimbare.

Totuși, cunoașterea autentică, potrivit lui Moltmann, își are rădăcinile într-un dinamism fundamental, care conectează ideea de 'acum' a existenței noastre cu ideea escatologică de 'atunci' a împlinirii istorice realizate de Dumnezeu. Din acest motiv, Moltmann insistă pentru întrebuintarea unei epistemologii creștine a lui Dumnezeu ca Trinitate, care devine operativă nu doar într-un mod raționalist, detașat, ci și într-un mod pragmatic, participativ. Evident, epistemologia lui Moltmann depășește granițele conceptuale ale epistemologiei pragmatice a lui Schleiermacher în sensul că cea dintâi este conturată într-o dinamică trinitară a relației lui Dumnezeu cu creația Sa.

În viziunea lui Moltmann, perihoreza trinitară a lui Dumnezeu cu creația Sa este *Sitz im Leben* al vieții interne trinitare a lui Dumnezeu. Sensul divinului nu este concretizat ca *ens singularissimum*, ci ca Trinitate, un mecanism intelectual și simbolic atent, care indică înspre divin ca prezență, dar ca o prezență cu multe fațete. *Potrivit lui Moltmann, Trinitatea nu are un înțeles prea mare pentru mintea pragmatică, deoarece aceasta este limitată la nevoia sa pragmatică și autonomă de a controla existența și de a rezista puterii prezenței. Ceva asemănător cu această prezență simplă, totuși complexă, este ceea ce se comunică prin Întrupare și prin creație. Această mișcare kenotică a lui Dumnezeu în creație face posibilă discuția teologică atât despre imanența, cât și despre*

transcendența lui Dumnezeu. Moltmann este conștient de faptul că o epistemologie echilibrată a Trinității trebuie de asemenea definită printr-o gramatică metafizică. *Iar aceasta este de fapt gramatica imanent/transcendentă, care ține în echilibru epistemologia creștină în efortul său de a defini o istorie mesianică a lui Dumnezeu.* Altfel, dacă materializăm termenul de Trinitate într-un mod pragmatic, distrugem conceptul de prezență, caz în care, Întruparea nu este nimic mai mult decât o referință la ceva tangibil și Trinitatea devine fie triteism, fie o enigma matematică.

Fără nici un dubiu, cheia hermeneutică a lui Moltmann este în mod profund conturată sub forma *'transcendenței imanente'*, care încearcă să aducă, conceptual, întreaga Trinitate jos pe pământ. Se pare că epistemologia creștină are nevoie de o hermeneutică alternativă a *'imanenței transcendente'*, care ar putea echilibra gramatica epistemologică a lui Moltmann în sensul în care Trinitatea divină ar fi ancorată în transcendent și percepută prin credință. Aceasta ar determina ființele umane să intre într-un proces dinamic de eliberare din chingile limitate ale unei existențe marcate de păcat, care, la rândul său, ar completa, în mod ontologic, procesul cunoașterii lui Dumnezeu. *După cum vom încerca să arătăm, este la fel de important pentru ființele umane nu doar să-L cunoască pe Dumnezeu, ci și să devină libere ca rezultat al puterii creatoare a lui Dumnezeu.* La fel de importantă este reformularea în mod epistemologic, nu doar a prezenței lui Dumnezeu în economie, ci și a absenței lui Dumnezeu din ea, o realitate care este în mod inexorabil legată de transcendența divină. Acest *du-te-vino* dintre prezență și absență stabilește agenda pentru o nouă gramatică epistemologică, care se potrivește mai bine cu existența imanent-transcendentă a lui Dumnezeu.

Începerea generală care trebuie reținută referitor la această analiză este legată de hermeneutica apofatică de abordare a lui Dumnezeu și a creației. Ne vom angaja, alături de teologia lui Lossky, să încercăm să subliniem modul în care gramatica sa metafizică funcționează în discursul său teologic despre Dumnezeu ca Trinitate.

PARTEA A DOUA

EPISTEMOLOGIA APOFATICĂ A TRINITĂȚII

Întreaga teologie este o teologie mistică și întreaga filozofie trebuie să fie o filozofie contemplativă datorită naturii lor empirice (experimentale).⁴¹⁰

Vladimir Lossky este recunoscut de mulți ca fiind un reprezentant modern al apofaticismului mistic.⁴¹¹ Deși el susține că "apofaticismul nu coincide cu 'misticismul'", pretenția sa că teologia este asociată cu misticismul, precum și pledoaria sa pentru "un apofaticism total" întăresc viziunea că el este un teolog mistic.⁴¹² Totuși, în toate lucrările sale, impulsul major al lui Lossky este unul hermeneutic. Urmând

⁴¹⁰ E.A. Stephanou, "An Orthodox Approach to Christian Philosophy" în *Greek Orthodox Theological Review* (Brookline, Mass., 1956) p.24.

⁴¹¹ Lossky este poate "mintea teologică cea mai creativă din generația mai tânără de *émigrés* ortodocși ruși". El a avut un mare impact atât asupra Bisericii răsăritene, cât și asupra celor apusene. Vedeți, R.D. Williams, "The *Via Negativa* and the Foundations of Theology: An Introduction to the Thought of V.N. Lossky", în S. Sykes and D. Holmes (eds.), *New Studies in Theology*, vol. I (London: Duckworth, 1980) p. 95. Vedeți de asemenea, R. Williams, "Eastern Orthodox Theology" în D.F. Ford (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Second Edition (Cambridge, Mass./Oxford: Blackwell, 1997) pp.499-513; A. Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theologies: A Study with Special Reference to K. Barth and V. Lossky* (Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/ Paris/Vien: Peter Lang, 1996) pp.73-130.

⁴¹² *MT*, p.8; vedeți de asemenea, R. Williams, "Via Negativa", p.96.

tradiția lui Kireevsky, Lossky subliniază apofaticismul ca pe o condiție esențială a oricărei abordări teologice.⁴¹³ Alături de Florovsky, Lossky s-a dedicat "să prezinte în contextul tradiției patristice genul de trăsături centrale și normative care pot permite ortodoxiei să ofere o rezoluție tensiunilor creștinismului răsăritean".⁴¹⁴ Soluția oferită de Lossky a fost hermeneutica apofatică, și anume o atitudine care ar conduce discursul teologic "către liniștea contemplării și a comuniunii".⁴¹⁵

Astfel, într-o hermeneutică apofatică, Lossky susține că răspunsul corespunzător al ființelor umane față de economia în care Dumnezeu Se revelează pe Sine Însuși, prin crearea lumii și prin întrupare, este acela de a mărturisi natura transcendentă a Trinității.⁴¹⁶ Totuși, limbajul unei asemenea abordări teologice, pentru Lossky, nu este structurat într-o gramatică

⁴¹³ Ivan Vasilievich Kireevsky a urmat tradiția lui Pascal, fiind de asemenea influențat atât de Schleiermacher, cât și de scriitorii monastici. Perspectiva lui Kireevsky asupra cercetării teologice nu a fost nici una intelectualistă, nici una a unui adept al voluntarismului, ci o viziune integrală a relației dintre duh și natură. Vedeți, R. Williams, "Eastern Orthodox" p.500. Pentru o viziune concisă asupra metodei teologice a lui Lossky, vedeți, P. Negrut, *Revelație*, pp.33-52.

⁴¹⁴ R. Williams, "Eastern Orthodox" p.505. Vedeți de asemenea, A. Laats *Doctrines*, p.74. Acest proiect îl conduce pe Lossky la o critică puțin îndreptată a abordării Thomistice în lucrarea timpurie a lui Lossky. Mai precis, în special în cartea sa despre Eckhart, el a echilibrat viziunea sa despre spiritualitatea vestică. Vedeți, R. Williams, "Eastern Orthodox", p.505. Totuși, precum G. Florovsky, gândirea lui Lossky a fost de asemenea dezvoltată în opoziție cu tendințele predominante ale teologiei ruse.. A.M. Altchin, "Vladimir Lossky: The Witness of an Orthodox Theologian" în *Theology* 72/586 (1969) p.205.

⁴¹⁵ R. Williams, "Via Negativa", p.96; vedeți de asemenea, *MT*, p.42, 202f, 247. Această sinteză neo-patristică este de asemenea reflectată în N.O. Lossky, *History of Russian Philosophy* (New York, 1851) p.395.

⁴¹⁶ *ILG*, pp.15, 41; *MT*, pp.27, 31, 43; *OT*, p.46; *VG*, pp.46, 66-69.

noetică, ci într-o ascensiune (ἀνάβασις) a gândirii înspre “revelația de Sine a lui Dumnezeu prin tăcere”, care este, potrivit acestuia, calea negativă a cunoașterii.⁴¹⁷ El pretinde:

Calea negativă a cunoașterii lui Dumnezeu este o abordare ascendentă a minții ce în mod progresiv, elimină toate attributele pozitive ale obiectului pe care dorește să-l cunoască, pentru a culmina în cele din urmă cu un fel de neliniște printr-o ignorare supremă a Lui, Cel care nu poate fi un obiect al cunoașterii. Putem spune că este o experiență intelectuală a eșecului minții când se confruntă cu ceva dincolo de ceea ce poate fi conceput.⁴¹⁸

Potrivit lui Lossky, pentru a ajunge la misterul Trinității din economie, ar trebui să se pornească de la o “golire a minții” pentru ca, în final, “mintea să se ridice la înțelegerea noțiunii unui Dumnezeu care transcende întreaga relație cu ființa creată”, o înțelegere care să aibă loc în mod absolut independent, despre ceea ce este El în lumina creației Sale.⁴¹⁹ După cum indică Williams, pentru Lossky teologia negativă este “punctul cardinal” al teologiei sale.⁴²⁰ Cel din urmă susține că hermeneutica negativă este singurul instrument epistemologic aflat la dispoziția noastră care poate exprima o realitate precum realitatea transcendentă a existenței lui Dumnezeu.

⁴¹⁷ VG, pp.27, 67, 72, 108f; MT, pp.44, 66, 125, 136, 189, 202, 207, 215, 239; ILG, pp.15f; vedeți de asemenea, R.D. Williams, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique*, Doctoral dissertation (Oxford, 1975) p. 92.

⁴¹⁸ ILG, p.13.

⁴¹⁹ Ibid., p.14.

⁴²⁰ R. Williams, “Eastern Orthodox”, p.506. Williams a întreprins singura analiză completă a teologiei lui Lossky. Titlul tezei sale de doctorat a fost “The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: an Exposition and Critique”. A. Laats, *Doctrines*, p.76.

Într-o deosebire de Moltmann, care insistă asupra domesticirii divinului, Lossky insistă asupra detașării transcendente a lui Dumnezeu de orice *domus* economic. În timp ce Moltmann subliniază vizibilitatea radicală și capacitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, Lossky subliniază caracterul invizibil și care nu poate fi cunoscut al lui Dumnezeu.

Inspirat de lipsa de perspectivă a unei simple abordări apofatice asupra lui Dumnezeu ca Trinitate, Lossky articulează în schimb o hermeneutică apofatică pentru un asemenea discurs teologic. Ne vom îndrepta atenția către această parte a teologiei sale mistice, care oferă epistemologiei creștine o perspectivă diferită asupra descrierii trinitare a lui Dumnezeu. După cum vom vedea, o asemenea perspectivă implică o simplă viziune asupra limbajului subliniind, în schimb, o gramatică mistică a Trinității.

Primul pas al demersului nostru este să facem o evaluare critică asupra metodei epistemologice a lui Lossky, pe care o folosește în încercarea sa de a trasa o linie de corespondență între Trinitatea divină și comunitatea umană. Vom sublinia atât problemele semantice, cât și pe cele teologice, ridicate de gramatica sa epistemologică. Aceasta va fi urmată de o viziune panoramică extinsă asupra discursului teologic al lui Lossky cu privire la câteva dintre cele mai importante doctrine creștine, care au fost conturate în conformitate cu hermeneutica sa teologică.

Capitolul 3

Modus Operandi: Gramatica apodictică a Trinității

Este instructiv să evaluăm paradigma teologică a lui Lossky, și anume 'codul său lexical', care a creionat în mod profund gramatica sa fundamentală a descrierii trinitare, înainte ca analiza noastră să se focalizeze asupra conținutului teologiei sale atât în forma sa epistemologică, precum și în determinarea sa ontologică.

3.1. Antinomia apodictică a teologiei creștine

Lossky își începe gândirea teologică de la premisa că teologia creștină se

confruntă cu două formule total opuse, prima dintre ele neagă cu fermitate orice posibilitate de a cunoaște esența lui Dumnezeu, în timp ce, cea de-a doua insistă în mod explicit asupra faptului că esența reală a lui Dumnezeu trebuie să fie obiectul vederii beatifice.⁴²¹

Atunci, cum putem explica faptul că, pe de-o parte, Scripturile neagă o întâlnire față în față cu Dumnezeu, în timp ce, pe de altă parte, ele afirmă faptul că obiectul vederii beatifice, și anume cunoașterea în tăcere prin contemplare mistică, este Dumnezeu însuși?⁴²² În mod evident, nu o putem nega nici pe

⁴²¹ *VG*, pp.10-11.

⁴²² Textele care neagă posibilitatea vederii lui Dumnezeu: Exod 33:2-30; Jud. 6:22; 13:22; Isa. 6:5; 1 Tim. 6:16; 1 Ioan 4:12; Ioan 1:18; Ioan 6:46.

na, nici pe cealaltă, din moment ce ambele au suport biblic. De aceea, Lossky propune o gramatică antinomică pentru omul nostru epistemologic de a defini relația noastră cu Dumnezeu, care ne plasează într-o tensiune creată de două polarități conceptuale, care par să se excludă reciproc.⁴²³ El susține că, în mod antinomic, putem vorbi despre natura divină ca fiind atât accesibilă cunoașterii, cât și ascunsă oricărei forme de analiză epistemologică, iar aceasta este realizată fără a distinge diferența lor ireconciliabilă. Important de notat aici este faptul că, pe de o parte, Lossky evită orice explicație logică pentru sistemul său antinomic considerând că dimensiunea noetică nu trebuie prinsă în această ecuație hermeneutică, iar, pe de altă parte, apelând la logică, el susține că antinomia este singurul "criteriu al pietății": un suport just pentru contemplare și o axiomă a teologiei sale.⁴²⁴ În antinomia acest paradox al lui Dumnezeu, ce este în același timp necunoscut, dar și bine cunoscut, reprezintă o antinomie care definește singura analiză logică a discursului teologic și, prin urmare, devine cel mai aplicat principiu epistemologic. În același fel, în *theologia* operează aceeași hermeneutică a antinomiei, care aici capătă forma supremă (de vreme ce se referă la viața interioară a lui Dumnezeu), ce exprimă o realitate enigmatică a trei Persoane divine unite de o singură natură (aceasta subliniază nu doar simplitatea unitară a unei *ousia* divine, ci și distincția Persoanelor trinității), și devine

Textele care afirmă posibilitatea de a-L vedea pe Dumnezeu: Gen. 16: 7-14; Isa. 63:9; 1 Ioan 3:1-2; 1 Cor. 13:12; Rom. 1: 19-20.

⁴²³ Referitor la viziunea lui Lossky despre antinomie vedei, în special, *ILG*, pp. 51, 53, 80, 178; *MT*, pp. 31, 43, 46, 57, 66, 68f, 76, 87, 240; *VG*, p.127.

⁴²⁴ *VG*, p.127; *ILG*, p.51.

astfel sistemul fundamental de referință al teologiei lui Lossky.⁴²⁵

Totuși, Lossky explică faptul că pentru a aborda o realitate antinomică, așa cum este antinomia trinitară, trebuie să facem o distincție subtilă, dar importantă între "cunoaștere" și "înțelegere".⁴²⁶

Înțelegerea, argumentează Lossky, indică abilitatea ființei umane "de a cunoaște în mod perfect" în măsura în care un obiect poate fi cunoscut pe deplin.⁴²⁷ Totuși, Dumnezeu nu trebuie asociat cu această categorie epistemologică, din moment ce intelectul uman nu poate înțelege pe deplin natura lui Dumnezeu. Chiar și printr-o vedere beatifică, omul "nu va putea niciodată să obțină o înțelegere a lui Dumnezeu, deoarece, din moment ce obiectul său formal este esența divină, nimeni nu-L poate vedea pe Dumnezeu în aceeași proporție cum Se vede El pe El Însuși, în totalitate, în mod corespunzător și cu o pătrundere perfectă".⁴²⁸ Dacă acest lucru este adevărat, atunci trebuie să ne așteptăm ca înțelegerea

⁴²⁵ Bouyer remarcă faptul că prin viziunea Eunomiană, prin care esența divină poate fi pe deplin cunoscută rațiunii umane, "întregul raționalism grecesc a refuzat să accepte misterul creștin". L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and of the Fathers* (London: Burns & Oates, 1963) p. 333.

⁴²⁶ VG, p.16.

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid. Lossky scrie: "Numai Dumnezeu poate avea înțelegere, și anume o cunoaștere potrivită despre El Însuși, pentru natura Sa care nu poate fi cunoscută, fiind necreată, se cere o cunoaștere necreată, ceva ce un intelect creat nu poate avea". VG, p.16.

substanței create să fie depotențate epistemologic, deoarece cunoașterea noastră este întotdeauna accidentală.⁴²⁹

În pofida acestor limitări epistemologice, Lossky argumentează că o cunoaștere beatifică a lui Dumnezeu poate depăși orice măsură cognitivă prin faptul că aceasta "nu se referă la esența obiectului, ci la ceea ce este reprezentativ pentru obiect".⁴³⁰ Astfel, în timp ce cunoașterea unui obiect ca atare este pe deplin negată de ființele umane, cunoașterea a ceea ce este reprezentativ pentru un obiect dat este pe deplin accesibilă. În schimb, când acest principiu epistemologic este aplicat lui Dumnezeu, Lossky susține cu tărie că, aici, este nevoie, în mod obligatoriu, să se facă o distincție în discursul nostru teologic între ceea ce este esența divină și ceea ce este reprezentativ pentru esența Sa. Vom vedea mai târziu în această secțiune cum această nouă categorie ontologică este subliniată în teologia lui Lossky. Ceea ce este interesant aici, este faptul că distincția dintre categoriile epistemologice cu privire la Dumnezeu face cunoașterea despre El posibilă pentru ființele umane. După cum pretinde Lossky:

De aceea, obiectul înțelegerii divine și al cunoașterii create în vederea beatifică este perfect identică, deși această cunoaștere a celui ales nu poate niciodată egala amplitudinea obiectului cunoscut (*amplitudinem rei cognitae*), mai exact, nu poate niciodată înțelege esența lui Dumnezeu.⁴³¹

⁴²⁹ VG, p.17. Denis Petau, (1583-1652) un om de știință iezuit, argumenta că Părinții Bisericii negau posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu în esența Sa pe baza acestei deducții logice. Pentru un sumar al viziunii teologice a lui Petau, vedeți, VG, pp.17-20.

⁴³⁰ VG, p.17.

⁴³¹ Ibid.

De aceea, vederea beatifică a lui Dumnezeu este cheia hermeneutică fundamentală pentru teologia lui Lossky și este percepută a fi singurul mecanism teologic care poate atât să obțină cunoașterea dintr-o realitate antinomică, așa cum este Trinitatea divină, cât și s-o exprime în mod antinomic. Din acest motiv, Lossky consideră că un *modus operandi* antinomic este predicatul întregii teologii creștine și că o gramatică antinomică, în schimb, ar fi mai potrivită pentru un discurs teologic despre Dumnezeu ca Trinitate.

Lossky recunoaște că, metodologic, teologia creștină poate fi împărțită în două categorii distincte. Prima categorie este reprezentată de teologia bazată pe analogii, care ia în considerație atributele lui Dumnezeu, după cum sunt deduse în mod rațional din esența simplă a lui Dumnezeu. La fel ca Moltmann, Lossky crede că analogia este o abordare necorespunzătoare a lui Dumnezeu, deoarece El "nu poate fi redus la o simplă esență" care să corespundă capacității umane limitate de cunoaștere. Spre deosebire de Moltmann însă, el accentuează nepotrivirea hermeneuticii noetice a acestei categorii conceptuale, din moment ce mintea umană nu poate înțelege esența lui Dumnezeu.⁴³² A doua categorie este reprezentată de teologia bazată pe antinomii, care ia în considerație natura 'care nu poate fi cunoscută' a lui Dumnezeu. Iar aceasta, la rândul său, ar reprezenta cea mai potrivită metodologie pentru discursul nostru teologic despre Dumnezeu ca Trinitate. După cum declară Lossky:

⁴³² *ILG*, pp.51f. După cum vom vedea mai târziu în această lucrare, Lossky consideră că noțiunea 'Trinității' o precede pe aceea a 'Unității' în Dumnezeu. De aceea, pentru el, în mod epistemologic, noi trebuie să urmăm o cale identică, începându-ne teologia cu noțiunea complexă a 'Trinității' și apoi ajungând la 'Unitate'. Dimpotrivă, pornind de la 'Unitate' vom putea ajunge să dezvoltăm o teologie a unei esențe simple a lui Dumnezeu. *ILG*, p.81; *MT*, pp.77f; *VG*, p.128.

Acest caracter tainic nu poate fi găsit în simplitatea remarcabilă a Ființei divine; de fapt, aceasta ar presupune o esență, ce se suprapune cu atributele sale. Dimpotrivă, folosind caracterul tainic ca punct de plecare, cineva ar putea afirma mai curând că Dumnezeu nu poate fi limitat ca o simplă esență care permite caracterului Său absolut să fie diminuat. Cu toate acestea, aceeași teologie afirmă cu aceeași intensitate posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu.⁴³³

*Această metodă teologică nu numai că subliniază caracterul tainic al esenței lui Dumnezeu, dar și pretinde că o hermeneutică antinomică, de tipul "care poate/nu poate fi cunoscut", este atât o hermeneutică potrivită pentru teologia creștină, cât și o regulă pentru o închinare corectă.*⁴³⁴ De exemplu, Lossky argumentează că Aquinas nu a folosit o metodă antinomică pentru teologia sa. Mai degrabă, acesta din urmă a redus antinomia la o simplă structură epistemologică: "aceea a teologiei pozitive".⁴³⁵ În schimb, pentru Aquinas ruta negativă nu reprezintă "nimic mai mult decât o completare, o corectare a căii pozitive, care ar indica pur și simplu că toate afirmațiile care ating natura lui Dumnezeu ar trebui să fie înțelese într-un sens sublim (*modo sublimiore*)".⁴³⁶ Pe de altă

⁴³³ *ILG*, p.51.

⁴³⁴ Grigore Palama crede că textele biblice, precum 2 Petru 1:4, au un caracter antinomic așa cum este pretutindeni doctrina Trinității, iar antinomia lor trebuie să fie menținută ca un criteriu al reverenței. Vedeți, Grigore Palama, *Apology* (PG 150, 932D). În mod asemănător, Krivosheine argumentează că "Substanța divină nu poate fi comunicată, și totuși este, într-un anumit sens, comunicată; împărtășim din esența divină și totuși, în același timp nu împărtășim din ea în totalitate. Și astfel, trebuie să le menținem pe ambele (afirmații) și să le prezentăm ca pe standardul pietății".
⁴³⁵ Krivosheine, "The Ascetic and Theological Teaching of St. Gregory Palama", în *The Eastern Churches Quarterly* 3 (1938) p. 145.

⁴³⁶ *ILG*, p.53.

⁴³⁷ *Ibid.*

parte, Nicholas din Cusa a adoptat această antinomie dintre "ce poate/nu poate fi cunoscut" în teologia sa și afirmă că, în timp ce o asemenea distincție rămâne ireductibilă pentru sufletul uman, în schimb, "opoziția este rezolvată prin Dumnezeu, care este 'acordul opușilor' (*coincidentia oppositorum*), natura în relație cu care propozițiile contrare coincid, ca două linii paralele care se întâlnesc la infinit".⁴³⁷

De aceea, putem trage concluzia că paradigma teologică a lui Lossky urmează un *principium* antinomic alcătuit dintr-un șir de antinomii nerezolvate, care insistă asupra necesității de a nu încerca să le rezolvăm în mod rațional, ci mai degrabă să le acceptăm ca fiind în mod necesar adevărate (apodictice). Lossky atrage atenția în mod constant asupra faptului că doar o metodă apodictică de abordare a teologiei creștine, care crează un echilibru potrivit între toate polaritățile antinomice, rezolvă ecuațiile epistemice ce pot apărea în discursul nostru teologic despre Dumnezeu ca Trinitate.

*Totuși, este demn de menționat faptul că pentru Lossky, rezolvarea antinomiilor din cadrul teologiei creștine nu are loc în universul economiei divine, ci se găsește în natura tainică a lui Dumnezeu și dincolo de orice logică umană.*⁴³⁸ După cum va deveni evident mai târziu în acest capitol, o asemenea perspectivă, în timp ce reflectă o anumită dedicare epistemică,

⁴³⁷ După cum este citat în Lossky, *ILG*, p.53.

⁴³⁸ Desigur, aceasta ridică întrebarea cu privire la modul în care putem vorbi despre acel mister și cum poate fi împărtășită sau comunicată orice conștiință legată de acesta. Pentru o perspectivă echilibrată asupra relației dintre uman și divin în limbajul uman despre Dumnezeu vedeți, S.W. Need, *Human Language and Knowledge in the Light of Chalcedon* (New York/Washington, D.C/Bern/Frankfurt am Main/Berlin/Vienna/Paris: Peter Lang, 1996).

constituie teologia lui Lossky într-o gramatică metafizică marcată de transcendență, misticism și antinomii.

3.2. Uniunea apodictică a omului cu Dumnezeu

Toate discursurile teologice, fie într-un mod implicit, fie într-un mod explicit, caută o anumită justificare pentru diversele asumpții ale relației lui Dumnezeu cu ființele umane. Astfel, este important să vedem cum aceste noțiuni teologice își găsesc locul și justificarea în gramatica apodictică a lui Lossky.

În metodologia lui Lossky, locul Sfintei Treimi ocupă un loc central în orice abordare tematică a teologiei creștine.⁴³⁹ Prin urmare, Trinitate este atât sursa, cât și obiectul suprem al cunoașterii în teologia creștină.⁴⁴⁰ Totuși, dificultatea în stabilirea unei asemenea metode teologice constă în aceea că Sfânta Treime este o categorie epistemologică ce se plasează dincolo de ceea ce poate fi cunoscut în mod rațional. În

⁴³⁹ Stăniloae, de asemenea, crede că doctrina Trinității este esențială pentru teologia creștină. El susține că nu trebuie să luăm unitatea lui Dumnezeu în sensul ca pe o categorie epistemologică exclusivă deoarece "unitatea lui Dumnezeu este antinomică pentru înțelegerea noastră". El crede că unitatea lui Dumnezeu este variată în aspectele, acțiunile, puterile sau manifestările sale. După cum relația dintre acțiuni este antinomică, la fel este relația dintre existență și acțiuni. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică și Simbolică pentru Institutele Teologice*, vol.1 (București, 1958) p.331; vedeți de asemenea, E. Bartos, *Deification in Eastern Orthodox Theology: An Evaluation and Critique of the Theology of Dumitru Stăniloae* (Carlisle: Paternoster, 1999) pp. 6-7.

⁴⁴⁰ Vedeți, referitor la acest subiect *MT*, pp.44-90. Se pare că Lossky nu reflectează numai asupra Trinității ca o cheie hermeneutică a relației dintre persoanele divine, ci el de asemenea ia Trinitatea ca pe un scop ontologic pentru viața creștină.

cuvintele lui Lossky conceptul de 'Trinitate' "nu poate fi dedus din nici un alt principiu și nici nu poate fi explicat prin nici un alt mijloc destul de bine întemeiat, deoarece nu există nici principii, nici cauze anterioare Trinității".⁴⁴¹ Atunci problema în ceea ce-l privește pe Lossky poate fi formulată în felul următor: cum este posibil ca sistemul său teologic să adune sau să deducă informații despre o asemenea realitate transcendentă?

Trethowan crede că afirmația lui Lossky referitoare la antinomia trinitară este doar o categorie aparentă la nivelul cunoașterii conceptualizate. Cel dintâi susține că Trei și Unul în Dumnezeu nu este, până la urmă, o antinomie. El susține că:

Aici apare necesitatea de a indica faptul că dogma Trinității nu este o contradicție logică. Nu putem vedea *cum* un Dumnezeu unic poate fi identic cu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, deși putem întrevedea adevărul acestei idei, dar, pe de altă parte, nu putem dovedi că acest lucru este imposibil. Lossky pare să sugereze faptul că *există* o contradicție, dar că s-ar putea fi într-un anumit fel trece peste aceasta printr-o experiență contemplativă.⁴⁴²

Astfel, căutând să deconstruiască gramatica antinomică a lui Lossky, Trethowan pur și simplu o reafirmă susținând că "Trinitatea este" pluralitatea Personanelor doar că "noi nu vedem *cum*" ele sunt Unul. În ceea ce-l privește, Lossky nu indică o contradicție în Ființa lui Dumnezeu, ci doar precizează că antinomia sa trinitară indică înspre incapacitatea noastră de a înțelege natura lui Dumnezeu.

⁴⁴¹ MT, p.47.

⁴⁴² I. Trethowan, "Lossky on Mystical Theology", în *The Downside Review*, 92/309 (1974) p.240.

Pentru acest mister inabordabil al esenței lui Dumnezeu, Lossky încearcă să dezvolte o metodă teologică adecvată pentru a evidenția eficiența gramaticii sale consacrate. Astfel, Lossky propune ca sursă epistemologică a teologiei sale o "uniune [ontologică] cu Dumnezeu", ceea ce poate constitui o modalitate de decodare a misterului divin pentru cei credincioși.⁴⁴³ Preluând această terminologie de la Părinții Bisericii⁴⁴⁴, Lossky susține că uniunea cu Dumnezeu este "o uniune hipostatică dintre divinitate și umanitate prin istorie".⁴⁴⁵ Ce înseamnă de fapt această uniune hipostatică?

În noua, Lossky nu este interesat, în esență, de a demonstra mecanismul logic al acestei experiențe mistice. Ci, mai degrabă, el dorește să arate care este rezultatul acestei experiențe, și anume că "ceea ce este Dumnezeu în esența Sa,

⁴⁴³ MT, p.217. Lossky urmează aici contemplarea mistică a lui Pseudo-Dionisiu, care susține că doar așa "putem ajunge printr-o ignoranță perfectă la uniunea cu El, care transcende toată ființa și toată cunoașterea". MT, p. 27; ILG, pp. 97f. Pentru alte studii despre Dionisie vedeți: R. S. Stalley, *From Word*; S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Leiden: E.J. Brill, 1978); R.F. Hathaway, *Hierarchy and Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius* (Hague: Martinus Nijhoff, 1969); A. Louth, *Denys the Areopagite* (London: Geoffrey Chapman, Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1989); P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984); D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) în special capitolul intitulat "Cataphatic and the Apophatic in Denys the Areopagite", pp. 19-49.

⁴⁴⁴ Lossky susține că experiența umană a uniunii cu Dumnezeu este o terminologie comună pentru majoritatea Părinților: Clement din Alexandria, Igin, Părinții Capadocieni, Dionisie Areopagitul, Maxim Marturisitorul și Gregorie Palama. Acest aspect va fi dezvoltat mai târziu în acest capitol.

⁴⁴⁵ ILG, p.50.

creația Sa poate deveni prin participare”.⁴⁴⁶ Totuși, aceasta ne înseamnă că această afirmație indică modul prin care fiecare ființă umană devine una cu Dumnezeu, proporțional cu însăși natura Sa. Ci această construcție epistemologică este mai degrabă un mod de a afirma că omul devine una cu Dumnezeu potrivit unei naturi care este capabilă de a lua parte în ființa lui Dumnezeu. Această distincție subtilă introdusă în natura lui Dumnezeu ne oferă capacitatea de a dovedi, teologic, uniunea noastră cu Dumnezeu și, de asemenea, ne oferă un instrument epistemologic prin care să exprimăm o uniune ontologică nu a unor persoane egale, ci a unor naturi diferite. Atunci, se pune întrebarea, cum putem noi explica această uniune prin diferențiere? Așa cum era de așteptat, Lossky nu este interesat în dezvoltarea unui cadru epistemologic pentru această experiență a oamenilor cu Dumnezeu: el pur și simplu caută să afirme o realitate ontologică, potrivit căreia “Dumnezeu coboară în lume și devine om, iar omul este înălțat înspre deplinătatea divină și devine dumnezeu”.⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ VG, p.108.

⁴⁴⁷ MT, p.136. Aceasta este doctrina *theosis*-ului (deificării) care este centrală pentru creștinătatea răsăriteană. Meyendorff declară că, pentru a exprima unitatea cu Dumnezeu, Părinții greci foloseau conceptul deificării ca pe “un concept Cristocentric și escatologic, exprimat în limbaj platonian dar în mod fundamental diferit de speculațiile filozofice”. J. Meyendorff, “Theosis in the Eastern Orthodox Tradition”, în L. Dupré și D.E. Saliers (eds.), *Christian Spirituality*, vol. III, *Post-Reformation and Modern* (London: SCM Press, 1990) p. 471; vedeți de asemenea J. Meyendorff, *St. Gregory Palama and Orthodox Spirituality* p. 40. În mod asemănător, Mantzarides scrie: “Deificarea omului în timpul perioadei Părinților importanți a fost în mod predominant o experiență cristocentrică”. G.I. Mantzarides, *The Deification of Man. St. Gregory Palama and the Orthodox Tradition* (Crestwood, New York: SVS Press, 1984) p. 128. E. Bartos, *Deification*, pp.7-10.

Procedând astfel, el pare să înțeleagă uniunea cu Dumnezeu ca pe o participare ontologică ce, în mod mistic, depășește înțelegerea noastră. Astfel, Lossky subliniază faptul că natura participării reclamă introducerea hermeneuticii apodictice în teologie.

Ceea ce este de asemenea interesant aici, este faptul că Lossky înțelege uniunea umană cu Dumnezeu ca pe o sursă de cunoaștere. Lossky crede că:

Pe măsură ce o persoană avansează pe calea uniunii, cu atât mai mult va avansa în conștientizare. Această conștientizare a căilor vieții spirituale este numită cunoaștere (γνώσις) de către scriitorii ascetici răsăriteni. În stadiile mai înalte ale căii mistice, este revelată ca fiind cunoașterea perfectă a Trinității.⁴⁴⁸

În timp ce este adevărat că *Gnosis* deschide o largă varietate de posibilități teologice în relația noastră cu Dumnezeu, nu este însă adevărat să spunem că *Gnosis* se include în categoria unui sistem empiric al cunoașterii. Aceasta datorită faptului că Sfânta Treime se află dincolo de ceea ce poate fi cunoscut și înțeles. Lossky sugerează că numai o contemplare mistică poate atinge deplinătatea de a atinge acest mod de cunoaștere. Observați cum, în textul următor, Lossky subliniază acest fel de cunoaștere și modul în care funcționează în abordarea noastră epistemologică referitoare la Dumnezeu:

Cunoașterea lui Dumnezeu poate fi atinsă doar dacă mergem dincolo de orice obiect vizibil și inteligibil. Doar prin ignoranță (ἀγνοσία) Îl cunoaștem pe Cel care este deasupra, care poate fi un obiect al cunoașterii. Nu gnosis-ul divin este

⁴⁴⁸ MT, p.217.

finalul suprem, ci uniunea (ένωσις) care depășește toată cunoașterea.⁴⁴⁹

Prin urmare, rezultă că dogma eclezială a uniunii umane cu Dumnezeu joacă un rol nesemnificativ, din punct de vedere epistemologic, pentru discursul nostru teologic despre Trinitatea divină. Mai degrabă, ceea ce este important pentru Lossky, este reprezentat de dimensiunea ontologică a unei asemenea uniuni. După cum comentează în mod corect Negru referitor la epistemologia lui Lossky:

Ceea ce poate fi cunoscut totuși, nu este produsul încercării raționale umane, ci un cadou din partea lui Dumnezeu care este obținut prin credință, care este 'aderența participativă a omului la prezența Sa care Se revelează pe Sine Însuși'. În plus, în timp ce toată cunoașterea teologică se bazează pe revelație, aceasta nu înseamnă sfârșitul. Mai degrabă, scopul revelării (*gnosis*) este deificarea (*theosis*).⁴⁵⁰

Totuși, s-ar putea ridica întrebarea, cum este posibilă, de fapt, o asemenea cunoaștere despre Dumnezeu, în lumina acestor metode teologice? Iar răspunsul ar putea fi oferit de Lossky prin precizarea pe care o face el cu privire la procesul de sfințire a vieții umane, care, din perspectiva sa, reprezintă un proces epistemologic mai potrivit de învățare a adevărilor despre Dumnezeu decât procesul dialectic.⁴⁵¹ Iar acest proces presupune atât un etos creștin, realizat prin curățirea inimii, cât și o epistemologie adecvată, o conștiință a uniunii noastre cu Dumnezeu, în conformitate cu afirmația lui Pavel: "umblați

⁴⁴⁹ VG, p.27.

⁴⁵⁰ P. Negruț, *Revelație*, p.35.

⁴⁵¹ Vedeti, ILG, p.13f; MT, pp.217-235.

noi, ca niște copii ai luminii" și "deșteaptă-te tu, care dormi, scutură-te din morți și Hristos te va lumina".⁴⁵²

În plus, noțiunea de 'lumină' pentru Lossky nu reprezintă un reper moral, nici unul pur epistemologic. Mai degrabă, acesta indică atât "ceea ce cineva percepe, cât și mijlocul prin care cineva percepe" într-o experiență mistică.⁴⁵³ Nu numai că acest lucru indică faptul că este într-adevăr posibilă o identificare ontologică alternativă cu Dumnezeu ca lumină, dar și că acesta este singurul instrument epistemologic pentru o teologie a luminii.⁴⁵⁴

Desigur, această epistemologie ontologică cere o examinare atentă și vom încerca să o dezvoltăm mai târziu în cadrul acestei lucrări. Totuși, ceea ce este interesant de reținut aici este faptul că Lossky pare să se fi prins de lumina divină ca fiind inițiativa întregii teologii creștine. Pentru Lossky, cunoașterea și existența se întrepătrund în lumina divină prin modul în care fiecare dintre ele depinde de cealaltă. Astfel că, 'lipsa cunoașterii (ἀγνοια)', din această perspectivă, reprezintă, în ultimă instanță, un mod de distrugere a persoanei. Iar, pe de altă parte, "Gnosis, cel mai înalt stadiu al cunoașterii divinului, este o experiență a luminii necreate, experiența însăși fiind lumină".⁴⁵⁵ După cum relatează Lossky:

⁴⁵² VG, pp.40, 68, 122. Vedeti de asemenea Eph. 5:8,14.

⁴⁵³ MT, p.218.

⁴⁵⁴ Pentru o viziune cuprinzătoare asupra teologiei luminii, vedeti, E. Harjo, *Deification*, pp.67-69.

⁴⁵⁵ MT, pp.217,218. Lumina divină devine principiul înțelegerii noastre; în ea, noi ajungem să-L cunoaștem pe Dumnezeu și de asemenea, ajungem să ne cunoaștem pe noi înșine. Vedeti, MT, pp.73, 88, 215, 218, 220ff, 232, 233; VG, pp.116-119; 122, 124, 130, 133.

Prin vedere, participăm în Dumnezeu, așa cum luăm parte la lumină atunci când o vedem. Acum, Dumnezeu invizibil Se revelează prin Hristos transfigurat de lumina Tatălui, lumina prin care omul primește statutul incoruptibil al vieții veșnice.⁴⁵⁶

În mod distinct, această uniune cu Dumnezeu ca lumină indică spre o categorie ontologică diferită dar accesibilă participării umane. Este categoria "luminii necreate" sau a "energilor divine", prin care "Dumnezeu Se revelează și comunică celor care intră în uniune cu El".⁴⁵⁷ Însă, aceasta este mai degrabă o experiență mistică, orientată către interior, în care limbaajul joacă un rol nesemnificativ. Totuși, Turner ne avertizează că "dacă citim misticii neo-platonici medievali...din perspectiva 'experientialismului' contemporan, îi vom interpreta în mod greșit în cea mai mare parte, deoarece vom găsi în ei aliaji pentru o afirmație pe care, de altfel, ei o resping".⁴⁵⁸ Acest lucru este, fără îndoială, valabil și pentru epistemologia lui Lossky, de vreme ce el nu intenționează să limiteze cunoașterea, ci s-o facă posibilă pentru om doar din perspectiva lui Dumnezeu.

Pentru a indica modul în care putem dobândi această cunoaștere a lui Dumnezeu, Lossky introduce în epistemologia sa o altă percepție apodictică, și anume o categorie epistemică reprezentată de distincția dintre esență și energii, distincție care afirmă legătura dintre două entități care sunt identice și, în același timp, diferite. Acestei structuri apodictice, folosite pentru creionarea doctrinei despre Dumnezeu, Lossky îi atribuie o altă hermeneutică apodictică pentru a clarifica

⁴⁵⁶ VG, p.37.

⁴⁵⁷ MT, p.220.

⁴⁵⁸ D. Turner, *The Darkness of God*, p.5.

destina participării umane la ea. Este o structură antinomică similară a 'cunoașterii/necunoașterii', potrivit căreia ființele umane pot într-adevăr experimenta pe Dumnezeu prin energiile sale în timp ce El totuși depășește atât simțurile, cât și intelectul uman.⁴⁵⁹ Williams a criticat distincția făcută de Lossky și, în termeni generali, distincția făcută de Palama între esență și energii. Potrivit lui Williams, aceasta este o gramatică neo-platonică, ce mai degrabă produce confuzie.⁴⁶⁰

Totuși, este important de reținut că participarea la lumina lui Dumnezeu, după cum menționează Lossky, este un mijloc epistemologic eficient, deoarece aceasta indică o metodă apodictică de înțelegere a lui Dumnezeu, metodă prin care distincțiile legate de categorii rămân, fără îndoială, adevărate. De asemenea, și acesta este un factor esențial în teologia lui Lossky, participarea la energiile lui Dumnezeu include o transformare ontologică a naturii noastre prin harul lui Dumnezeu. Și, după cum am observat deja, atât intensificarea ontologică, precum și iluminarea epistemologică sunt posibile într-o experiență mistică a uniunii cu Dumnezeu.

Pentru Lossky, această experiență a uniunii cu Dumnezeu nu este nici cunoaștere, nici ignoranță, ci, așa cum precizează el, aceasta este o "ignoranță care depășește toată cunoașterea".⁴⁶¹ În consecință, trebuie din nou să ne confruntăm cu o gramatică a contradicției, și anume o antinomie care nici nu ne dă capacitatea de a vorbi în mod pozitiv despre Dumnezeu, nici să păstrăm o tăcere lipsită de sens. În schimb, suntem provocați să declarăm în mod anticipativ o teologie dinamică a luminii

⁴⁵⁹ MT, pp.221ff.

⁴⁶⁰ R. Williams, "Via Negativa", pp.105f.

⁴⁶¹ MT, p.231.

divine, care funcționează în mod ontologic asupra ființelor umane, iar în mod dogmatic rămânând statică și nedefinită.

3.3. Instantaneul apodictic al eternității în timp

Lossky crede că Dumnezeu, deși este pe deplin transcendent, Se manifestă totuși în economie și în timp. Acum, ne îndreptăm atenția spre a evalua metodologia sa în abordarea categoriilor timpului și eternității în discursul său teologic.

Cel mai semnificativ factor epistemic cu privire la eternitate și timp pentru Lossky este modul în care dezvoltă sistemul său teologic, potrivit căruia creația, timpul și istoria sunt toate localizate în mod ontologic, pentru întreaga eternitate, în Dumnezeu.⁴⁶² Prin urmare, timpul ar trebui înțeles în lumina eternității, care, potrivit lui Lossky, este o dimensiune ontologică a Sfintei Treimi. Stăniloae critică gândirea vestică, precum și majoritatea gândirii secolului al XIX-lea al ortodoxiei răsăritene, deoarece “nu cunosc o opțiune mai bună decât fie eternitatea falsă a unei substanțe imuabile, fie, la fel de rău, o eternitate falsă a unei deveniri continue; pentru mulți ani o opțiune a lui Parmenide și lui Thomas Aquinas, astăzi însă preluată de Heraclide și Hegel”.⁴⁶³ Stăniloae crede că,

⁴⁶² Lossky își bazează argumentul pe afirmația lui Origen potrivit căreia “Dumnezeu a creat totul prin cuvântul Său, astfel, pentru toată eternitatea în El Însuși”. Origen citat în *OT*, p.59. Vedeți de asemenea, *ILG*, pp.94, 104; *MT*, p.59.

⁴⁶³ D. Stăniloae, *Ortodoxia*, 3 (1971) p.379. Această temă este de asemenea tratată în cărțile lui Stăniloae, *Dogmatic* vol. 1, pp. 172-213 și în *Experience*, pp.150-184.

Adevărata eternitate este dincolo de aceste două opțiuni: este cea a Sfintei Treimi. Sfânta Treime este eternitatea unei personalități triple cu o singură ființă (Sein) –sursa unor energii inepuizabile.⁴⁶⁴

De aceea, eternitatea nu trebuie înțeleasă ca fiind absența timpului, deoarece eternitatea nu poate fi abordată din perspective timpului, ci mai degrabă exact dintr-o perspectivă opusă. Din moment ce timpul este interpretat în lumina eternității, Lossky pretinde că manifestarea lui Dumnezeu în timp ar trebui de asemenea să fie interpretată din punctul de vedere al eternității. Dumnezeu, într-adevăr, se manifestă în istorie și în timp, dar, deoarece El este de asemenea etern și nu este din această lume, există un sentiment al absenței divine din viața existența istorică a lumii noastre. Aceasta, la rândul său, implică o clarificare epistemologică și teologică în ce privește modul în care imanența divină poate într-adevăr să fie manifestată în timp.

Cel mai probabil răspuns cu privire la această problematică apare atunci când observăm interpretarea platonică a lui Lossky asupra timpului, pe care el îl interpretează ca pe un ‘instantaneu’ al eternității ce “nu este timp, ci o limită, și, ca atare, o deschidere către eternitate”.⁴⁶⁵ El precizează că un ‘instantaneu’ al eternității este un “prezent fără dimensiune, fără durată, revelat pe sine însuși ca fiind prezența eternității”. Astfel, un ‘instantaneu’ din timp este în același timp etern și temporal: este “frontiera eternității și a timpului în care ființele temporale pot, cu siguranță, să-L întâlnească pe Dumnezeuul veșnic”.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ D. Stăniloae, *Ortodoxia*, 3 (1971) p.379.

⁴⁶⁵ *OT*, p.61. Vedeți de asemenea, *ILG*, p.60, *MT*, pp.98, 102,

⁴⁶⁶ *ibid.*

Aceasta nu înseamnă că timpul este etern, deoarece există un început al timpului, care indică faptul că timpul a fost creat. Cu toate acestea, acest început al timpului, declară Lossky,

...este un fel de moment, atemporal în sine însuși, dar a cărui explozie creativă dă naștere timpului. Acesta este punctul de contact al voinței divine cu ceea ce va deveni și va îndura de acum încolo: însăși originea creaturii este astfel o schimbare, un "început" și, de aceea, timpul este o formă a ființei create, pe când eternitatea aparține, de fapt, lui Dumnezeu.⁴⁶⁷

De exemplu, pentru Lossky, prima zi a creației este un 'instantaneu' al eternității, care marchează prima limită a timpului. Fiind un aspect al creației, timpul este de asemenea implicat în transformarea escatologică și va fi "transformat în înnoirea eternă" așa cum se întâmplă cu întreaga lume creată de Dumnezeu, care va intra în eternitate la sfârșitul timpului.⁴⁶⁸ În interpretarea lui Lossky, sfârșitul timpului, ultima zi a creației, este "cea de-a opta zi a creației", care, de asemenea, se unește în mister cu prima zi a creației și marchează, la rândul său, un alt 'instantaneu' al eternității, ceea ce reprezintă ultima limită a timpului. Astfel, Lossky sărbătorește o perihoreză a timpului și a eternității care rezultă într-o 'clipă' din timp ca o legătură continuă de la începutul timpului până la sfârșitul său.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ *ILG*, p.94. See also, *MT*, p.102, 106f, 113, 139, 223; *VG*, p.131.

⁴⁶⁹ *MT*, p.106; *VG*, pp.109, 122. Pentru Stăniloae eternitatea și timpul sunt de asemenea legate printr-o relație dinamică. Totuși, pentru el, această relație este marcată de dragoste. El crede că timpul trebuie să fie înțeles ca absența oricărui *interval* dintre oferirea din dragoste a unui "Eu" divin către celelalte "Eu-ru" divine și răspunsul lor față de această oferire. O asemenea înțelegere referitoare la eternitate crează spațiu pentru o înțelegere

Aceste observații hermeneutice asupra teologiei lui Lossky indică două aspecte epistemologice ale planului său lingvistic. Mai întâi, el atrage atenția asupra faptului că trebuie evitate categoriile epistemologice ale timpului atunci când este evocată eternitatea.⁴⁷⁰ De exemplu, dacă aplicăm acest principiu hermeneutic la modul nostru de a considera textul sacru al Bibliei, atunci, acest principiu nu ne-ar permite să "reducem Biblia la textele sale simple", ci mai degrabă ne-ar provoca să-l interpretăm ca pe o "posibilitate de transfigurare", și fiind ancorat în eternitate. Iar, aceasta distincție conceptuală nu doar indică înspre o distincție clară între eternitate și timp, ci și spre o legătură vie dintre eternitate și timp, ceea ce, la rândul ei, indică o eternitate vie, care pune timpul în mișcare.⁴⁷¹

Apoi, Lossky argumentează că trebuie evitată definirea eternității ca pe un '*contrario*' al timpului, deoarece aceasta nu ne-ar permite să comparăm sau să unim două entități diferite: 'timpul schimbător' cu 'eternitatea neschimbătoare'.⁴⁷² În

corespunzătoare asupra timpului. După cum precizează Stăniloae: "Timpul nu este ceva împotriva eternității, o cădere din eternitate. Eternitatea divină ca o viață deplină, ca dialogul dragostei eterne și perfecte dintre ființele, în mod perfect interioare una față de cealaltă, poartă în sine posibilitatea timpului, iar timpul, în schimb, poartă posibilitatea eternității, care ar putea fi actualizată prin comuniune cu Dumnezeu sau prin har". *Ortodoxia*, 3/1971, p.380.

⁴⁷⁰ *MT*, p.99.

⁴⁷¹ Stăniloae vorbește de asemenea despre eternitate ca fiind viață în mișcare: "Eternitatea este viață și viața este mișcare". *Experience*, p.151. *OT*, pp.60ff.

⁴⁷² *OT*, p.62. Stăniloae are o viziune diferită asupra eternității lui Dumnezeu. Avându-l pe Barth în fundal, el pretinde că eternitatea lui Dumnezeu nu poate să fie statornică din moment ce "*statornicia* pură este — moarte. Atunci, rezultă că dacă *statornicia* pură este Dumnezeu, moartea este Dumnezeu". *Experience*, p.151.

schimb, preluând repere conceptuale de la Sf. Maxim, Lossky accentuează faptul că ar trebui să interpretăm "eternitatea lumii inteligibile" ca pe "*o eternitate creată*", și astfel timpul rămâne neschimbat, supus unei existențe atemporale.⁴⁷³ Pentru Lossky, aceasta este "eternitatea eonică" ce "a început precum timpul" și, într-o anumită măsură, fiecare corespunde celeilalte, și anume "eonul este timpul statornic, timpul este eonul în mișcare".⁴⁷⁴ Astfel, această unitate între eternitate și timp indică înspre un deznodământ logic al acestor două tipuri diferite de entități.

Într-adevăr, Lossky susține, în întreaga sa operă, o convingere fundamentală că eternitatea lui Dumnezeu transcende atât eternitatea eonică, cât și timpul.⁴⁷⁵ O problemă serioasă legată de acest aspect apare atunci când încercăm să determinăm imanența lui Dumnezeu în istorie și în timp. Cineva și-ar putea ridica întrebarea referitoare la corespondența pe care o găsește Lossky pentru transcendența lui Dumnezeu în timp, astfel încât să putem vorbi, în cele din urmă, despre imanența lui Dumnezeu, precum și despre modul în care acestea două sunt legate una de cealaltă. Asemenea întrebări critice vor fi soluționate în capitolul următor al acestei părți a lucrării noastre. Totuși, un aspect care trebuie menționat aici este faptul că 'instantaneul' eternității lui Lossky nu doar revelează faptul că doctrina sa asupra timpului și a eternității este rezolvată în mod apodictic, ci, de asemenea, că timpul joacă un rol nesemnificativ în teologia sa generală.

⁴⁷³ MT, p.103f; OT, p.62.

⁴⁷⁴ OT, p.62; MT, p.102.

⁴⁷⁵ Lossky scrie: "Pentru a evoca transcendența în mod serios dintr-o perspectivă creștină, trebuie să mergem nu doar dincolo de toate noțiunile lumii create, ci de asemenea dincolo de noțiunea primei cauze a acestei lumi". Vedeți OT, p.21, 31, 49; ILG, pp.23, 24, 34, 41.

3.4. Limitele gramaticii apodictice

Probabil că mai mult decât orice alt teolog modern, Lossky generează o hermeneutică antinomică a Trinității ca pe un limbaj teologic pentru discursul nostru despre existența lui Dumnezeu. După cum am văzut, Lossky crede că o teologie bazată pe o realitate antinomică trebuie să fie, în mod antinomic, conturată în conformitate cu realitatea însăși. Datorită faptului că teologia creștină este preocupată de o realitate transcendent-imanentă, atunci, din punct de vedere funcțional, aceasta necesită o structură epistemologică ce poate menține echilibrul între două dimensiuni ale existenței lui Dumnezeu, precum și să găsească o cale de a o transpune în mod total într-o realitate imanentă a existenței umane.

Lossky susține cu înflăcărare că nici o altă metodă teologică nu poate fi mai potrivită pentru abordarea unei antinomii trinitare decât cea a unei hermeneutici antinomice. De aceea, el introduce o distincție epistemologică între cunoaștere și înțelegere, care-i oferă posibilitatea de a o nega pe cea din urmă și de a o afirma pe cea dintâi ca fiind vederea lui Dumnezeu despre Dumnezeu. În schimb, această abordare mistică a lui Dumnezeu îl determină pe Lossky să reformuleze o gramatică apodictică ce, în primul rând, nu caută o analiză logică, ci o percepție intuitivă asupra adevărului în dinamica sa existențială.

Astfel, Lossky adoptă un criteriu existențial pentru întreaga sa teologie pe baza căruia, uniunea noastră cu Dumnezeu, *participarea mistică a ființei umane în Dumnezeu, este declarată ca fiind o gramatică normativă pentru teologia creștină. În uniune cu Dumnezeu, ființele umane experimentează nu doar transformare ontologică, ci, de*

asemenea, și colectare de informații epistemologice. În înțelegerea lui Lossky, noi nu mai cunoaștem pentru a deveni, ci devenim pentru a cunoaște. Totuși, ne putem întreba în ce măsură putem vorbi despre o epistemologie ontologică atunci când acceptăm hermeneutica teologică a lui Lossky? Vom vedea mai târziu în acest capitol cum acest proces al învățării, identificat ca o uniune spirituală cu Dumnezeu, este în mod epistemologic dezvoltat în teologia lui Lossky.

Totuși, la nivel ontic trebuie menționat aici faptul că paradigma teologică a lui Lossky impune o distincție de categorii în însăși Ființa lui Dumnezeu, care-i permite să spună că ființele umane pot într-adevăr, în mod ontologic, să împărtășească din natura lui Dumnezeu, în timp ce natura Sa rămâne pe deplin transcendentă. În consecință, Lossky susține distincția 'lumină divină', care nu este esența lui Dumnezeu, ci mai degrabă o entitate mistică, ce seamănă cu natura lui Dumnezeu. În felul acesta, ființele umane pot participa în lumina divină, în timp ce participarea lor în esența lui Dumnezeu este pe deplin negată. Încă o dată, această distincție conceptuală implică o gramatică apodictică, ce subliniază în mod egal o teologie a relației dinamice dintre umanitatea immanentă și divinitatea transcendentă, în timp ce distincțiile lor esențiale sunt păstrate. Totuși, este dificil de înțeles cum o asemenea dinamică ontologică a relațiilor poate fi recapitulată în limbaj de către o epistemologie statică, după cum susține Lossky în teologia lui.

În cele din urmă, Lossky 'dizolvă' în mod paradoxal cele două concepte contradictorii ale timpului și eternității, care au tulburat mintea omenească timp de secole, într-o categorie nouă a 'eternității create'. El este conștient de faptul că o distincție clară între timp și eternitate servește mai bine sistemului său epistemologic. Totuși, pare să scape de această

distincție atunci când, în mod cronologic, descrie modul în care Dumnezeu abordează universul nostru. Aici el insistă asupra unității dintre timp și eternitate, ceea ce generează o nouă categorie epistemică: 'eternitatea creată'. Iar, această nouă categorie conceptuală, la rândul ei, crează un nou sistem teologic, care stabilește un punct de contact între eternitate și timp, și anume un *locus* perfect pentru o gramatică antinomică ce-i poate defini parametrii. Din nefericire, Lossky insistă asupra păstrării transcendenței lui Dumnezeu, subliniind faptul că eternitatea lui Dumnezeu face parte dintr-o categorie diferită față de eternitatea creată și, procedând astfel, distruge farmecul unei imanențe-transcendente în teologia sa referitoare la timp. După cum vom vedea mai târziu, această înclinație este în mod repetat caracteristică întregii teologii a lui Lossky.

De aceea, ne vom întoarce să evaluăm cadrul epistemic al lui Lossky, *modus cognoscendi*-ul său, în câteva dintre cele mai importante doctrine creștine cu scopul de a verifica modul în care cheia sa hermeneutică, precum și gramatica sa apofatică au conturat, la rândul lor, teologia sa. Din moment ce modul în care Lossky i-a tratat și i-a criticat pe teologii din trecut, după cum au observat Williams și Laats, este "adesea incorect și nedrept", vom adăuga o evaluare și mai critică referitor la aceasta la notele de subsol.⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ Vedeți, A. Laats, *Doctrines*, p.77; R. Williams, "Via Negativa", p.105.

Capitolul 4

Modus Cognoscendi: Epistemologia apofatică a creației

Ceea ce este interesant de urmărit de-a lungul acestui întreg capitol este modul în care *principium cognoscendi* funcționează în planul epistemologic al lui Lossky și prin care el ne propune să percepem o realitate transcendentă, așa cum este Trinitatea divină. Preocuparea noastră principală aici nu este doar să evaluăm în mod critic epistemologia lui Lossky, ci, de asemenea, să observăm natura dinamică a acestor structuri cognitive în forma ei dogmatică, analizând diverse perspective teologice.

Unul dintre cei mai în evidență parametri ai epistemologiei lui Lossky se fundamentează pe doctrina sa asupra vederii beatifice a lui Dumnezeu. Această construcție conceptuală are scopul de a umple golul epistemologic dintre transcendența lui Dumnezeu și imanența Sa. Vom analiza modul în care funcționează acest aspect în epistemologia lui Lossky în efortul său de a transpune în limbaj realitatea existenței lui Dumnezeu ca Trinitate ascunsă.

Într-adevăr, urmând caracterul apofatic al gândirii patristice, în special în definirea dogmei Trinității, Lossky preia noțiunea de Trinitate și o dezvoltă ca pe “misterul inițial, Sfânta Sfintelor a realității divine, însăși viața Dumnezeului ascuns, a

Dumnezeului cel viu”.⁴⁷⁷ Astfel, el introduce o schimbare importantă în epistemologia creștină renunțând la părerea tradițională, potrivit căreia Trinitatea reprezintă o simplă cheie hermeneutică de înțelegere a existenței intra-trinitare a lui Dumnezeu și a îmbrățișat interpretarea potrivit căreia Trinitatea este un proces ontologic de întrepătrundere a vieții umane și divine.⁴⁷⁸ Tocmai de aceea este nevoie să privim mai atent la înțelegerea specială a lui Lossky cu privire la Trinitate acordând atenție propriei sale hermeneutici.

Totuși, aceasta nu este o sarcină ușoară, din moment ce pentru Lossky, după cum am putut deja observa, Trinitatea este “în cel mai înalt sens, o antinomie” în care ambele afirmații sunt adevărate, și anume că această dogmă este cel mai înalt punct al revelației” și că ea transcende fiecare afirmație pozitivă despre existența lui Dumnezeu.⁴⁷⁹ De aceea, primul pas în încercarea noastră va fi să indicăm câteva dintre mijloacele prin care Lossky descrie teologia creștină ca fiind înrădăcinată și, în mod esențial, legată de Trinitate.

4.1. Revelația: Gramatica apofatică a Trinității

În scrierile sale timpurii, Lossky preia noțiunea de cunoaștere a lui Dumnezeu, pe care o considera a fi “definiția teologiei ca

⁴⁷⁷ VG, p.46. Referitor la această viziune asupra Trinității divine, vedeți de asemenea MT, pp.27, 31, 43-66; VG, pp. 66, 68f, 74, 101, 106f, 127f, 133, 135; OT, pp.37, 46, 53, 55, 91, 95; ILG, pp.14-18; 27, 37, 77, 79f, 83, 85ff, 89, 92-94, 104, 116, 147, 178f, 181, 215.

⁴⁷⁸ Pentru un rezumat excelent referitor la tema hermeneuticii trinitare, vedeți K.J. Vanhoozer, *Is there a meaning in this text?*, pp.455-467.

⁴⁷⁹ MT, p.43.

întreg”.⁴⁸⁰ În ton cu înțelegerea lui Moltmann asupra acestui aspect, Lossky consideră că teologia este efortul Bisericii de a clarifica propriul său limbaj despre Dumnezeu. Totuși, spre deosebire de Moltmann, pentru Lossky, un asemenea efort epistemologic nu are loc în economie, ci în sfera existenței lui Dumnezeu ca Trinitate. În accepțiunea lui Lossky nu există nici o altă sursă de cunoaștere autentică, nici un alt constituenț exact al teologiei creștine decât Trinitatea divină.⁴⁸¹ El consideră că prin “cunoașterea Trinității” este atins apogeul teologic în încercarea acestuia de a obține revelația lui Dumnezeu.⁴⁸² După cum subliniază el, “cel mai înalt punct al revelației” este “dogma Sfintei Treimi”, care poate fi atins doar în mod antinomic.⁴⁸³ *Astfel, parametrii trinitari reunesc o cunoaștere perfectă, care este superioară oricărui alt tip de cunoaștere intelectuală, cum ar fi cunoașterea bazată pe deduceri raționale din Scriptură, creație sau istorie.* Mai mult decât atât, Lossky crede că o asemenea cunoaștere este superioară chiar și cunoștinței obținute prin gramatica credinței.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ VG, p.9. Faptul că o cunoaștere a lui Dumnezeu presupune un asemenea rol important în teologia lui Lossky, nu ar trebui să ne surprindă diversitate largă a definiții ale sale despre ‘cunoaștere’. Într-adevăr, el vorbește despre “cunoașterea supremă” (VG, p.9); “cunoașterea necreată” (VG, p.16); “cunoașterea perfectă” (VG, p.44; MT, pp.99, 217, 240); “cunoașterea care divinizează” (VG, p.66); “cunoașterea simbolică” (VG, p.103); “supra-cunoașterea” (VG, p.106); “adevărată cunoaștere” (MT, p.233; VG, p.132); “cunoașterea simplă” (MT, p.231; VG, p.115); “cunoașterea directă” (VG, p.44); “cunoașterea realităților secrete” (MT, p.247).

⁴⁸¹ VG, pp.46, 66.

⁴⁸² MT, pp.217, 240; VG, p.46.

⁴⁸³ MT, p.43. Dogma Trinității pentru Lossky este o structură antinomică și, de aceea, cere o analiză epistemologică ce merge dincolo de domeniul intelectului și ajunge în meta-intelect și în meta-logic.

⁴⁸⁴ VG, pp.45, 129.

După cum se poate vedea, Lossky promovează cunoașterea Trinității ca fiind unica sursă a epistemologiei creștine, permițând alte deduceri trinitare din orice alte surse diferite de dogma Trinității mistice.⁴⁸⁵ Williams evaluează dogma despre Trinitate a lui Lossky precizând că:

...doctrina Trinității este punctul cardinal al ‘teologiei negative’. Este o ‘cruce pentru intelect’ nu pentru că oferă o enigmă logică, ci pentru că ne prezintă o imagine a sursei întregii realități care dă peste cap înțelegerea noastră cu privire la individualitate ca fiind categoria fundamentală. Dumnezeu nu reprezintă nici un singur individ, nici trei indivizi: Dumnezeu este exemplul suprem al individului, o viață pe deplin trăită în *ekstasis* și *kenosis*, din moment ce ipostazele divine care Îl reprezintă pe Dumnezeu sunt în totalitate definite de relațiile de dragoste, dăruire, răspuns.⁴⁸⁶

Aceasta ne conduce la următoarea etapă a cercetării noastre referitoare la epistemologia lui Lossky, unde va fi abordată problema cunoașterii lui *Deus absconditus*.

4.1.1. Vederea beatifică a lui Dumnezeu

Pentru Lossky cunoașterea lui Dumnezeu ca Trinitate este un proces epistemologic în care vederea lui Dumnezeu, și anume întâlnirea mistică a omului cu Dumnezeu, joacă un rol unic. Totuși, vederea lui Dumnezeu, ca o sursă epistemologică, nu este un mod rațional de abordare a lui Dumnezeu, deși, într-o oarecare măsură, aceasta implică raționalitatea umană, ci este mai degrabă “o cunoaștere supremă”, o experiență încântătoare, ce depășește toată raționalitatea umană.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ ILG, p.87.

⁴⁸⁶ R. Williams, “Eastern Orthodox”, p.506.

⁴⁸⁷ VG, pp.9-37.

Noțiunea de *visio beata* a fost, de asemenea, folosită în mod frecvent de către Sf. Thomas Aquinas, deși cu o semnificație total diferită.⁴⁸⁸ El crede că ‘vederea lui Dumnezeu’ este puterea minții create de a vedea esența lui Dumnezeu. După cum scrie el, “*essentiam Dei videre potest intellectus creatus*”.⁴⁸⁹ De asemenea, el subliniază faptul că pentru a vedea natura lui Dumnezeu (*essentiam Dei*), se cer două lucruri: “trebuie să existe o putere a vederii și lucrul care trebuie văzut trebuie să apară la vedere”.⁴⁹⁰ Atunci, urmând acest principiu, Aquinas subliniază faptul că “Dumnezeu este autorul puterii înțelegerii și poate în același timp să fie și obiectul înțelegerii”. În propriile sale cuvinte: “*manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis et ab intellectu videri potest*”.⁴⁹¹ Totuși, Aquinas argumentează că pentru a obține această putere de înțelegere avem nevoie de o anumită “asemănare” (*similitudo*) cu Dumnezeu. Această asemănare cu Dumnezeu este, potrivit lui Aquinas, puterea noastră naturală de înțelegere, o lumină “inteligibilă” (*intellectualis creaturae lumen*), care “derivă din lumina primară” (*a prima luce derivatum*), și este suplimentată de o “putere care vine din har sau glorie” (*superaddita gratiae vel gloriae*).⁴⁹² El explică mai departe că “nu este nevoie de lumină ca de o asemănare în care poate fi văzută esența lui Dumnezeu, ci de a perfecta mintea și de a o întări, astfel încât ea să-L poată vedea pe Dumnezeu. De aceea, pentru Aquinas, lumina nu este “mediul în care este văzut Dumnezeu, ci mijlocul prin care El

⁴⁸⁸ *Summa*, în special, Ia.12.

⁴⁸⁹ *Summa*, Ia.12, 1.

⁴⁹⁰ *Summa*, Ia.12, 2.

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*

este văzut; ceea ce face vederea lui Dumnezeu nu mai puțin decât directă”.⁴⁹³

Sf. Ioan Chrysostom vorbește, de asemenea, despre vederea lui Dumnezeu atunci când comentează asupra versetului din Matei 13, 18. El consideră că aceasta este o “viziune intelectuală care este posibilă pentru noi” și semnifică idea de “a-L avea pe Dumnezeu în gând”.⁴⁹⁴ Totuși, pentru el, vederea lui Dumnezeu nu este un mijloc epistemologic legat direct de însăși natura lui Dumnezeu. Ci, dilema lui Chrysostom este mai degrabă legată de: “Cum poate o natură creată să-L vadă pe Cel necreat?”. Atunci, el argumentează că “dacă suntem total incapabili să discernem în mod clar o putere imaterială careare, fie ea și creată, după cum s-a dovedit adesea în cazul ingerilor, cu atât mai puțin putem discerne Esența, care este imaterială și necreată”.⁴⁹⁵ El comentează:

Știu că Dumnezeu este peste tot și știu că El este peste tot în întreaga Sa ființă. Dar nu știu cum este peste tot. Știu că este etern și că nu are început. Dar nu știu cum. Rațiunea mea nu reușește să înțeleagă cum este posibil pentru ca o esență să existe dacă acea esență nu-și primește existența nici de la sine, nici de la o alta.⁴⁹⁶

Astfel, spre deosebire de Lossky, Chrysostom a subliniat incapacitatea rațiunii umane de a concepe natura de neînțeles a

⁴⁹³ *Summa*, Ia.12, 6.

⁴⁹⁴ St. J. Chrysostom, *Homilies on the Gospel of St. John, Homily 15.2*, trad. de T.A. Goggin, (New York, 1957 and 1960).

⁴⁹⁵ *Ibid.*, *Homily 15.1*. Pentru Chrysostom, vederea lui Dumnezeu este, de asemenea, o viziune mediată despre Dumnezeu prin Întruparea Fiului.

⁴⁹⁶ St. J. Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God, Homily 1/19*, trad. de P.W. Harkins, (Washington: The Catholic University of America, 1984 and 1988).

lui Dumnezeu, precum și nevoia de mediere în demersul nostru cu privire la El.

Deși în viziunea lui Lossky vederea beatifică transcende pe deplin percepția rațională umană, el o consideră încă drept un instrument epistemologic ce este esențial în abordarea naturii ascunse a lui Dumnezeu. Totuși, putem presupune că transpunerea acestui efort epistemologic într-o realitate transcendentă reclamă, de asemenea, o transpunere a semnificației sale în cuvinte, din moment ce Lossky îl consideră un element esențial al teologiei creștine.⁴⁹⁷ El declară că vederea beatifică este un proces epistemologic care începe aici, "*in via*", în experiența extatică a aleșilor și sfârșește "*in patria*" în escatologie.⁴⁹⁸ Prin urmare, Lossky confirmă, în mod indirect, faptul că există o anumită corespondență între transcendența divină și teologia creștină, din moment ce cea din urmă își clarifică obiectul în a o discerne pe prima, dar el păstrează categoriile ontologice ca fiind separate și distincte:

De aceea, vederea beatifică nu va putea niciodată să-L înțeleagă pe Dumnezeu, deoarece, în timp ce natura sa divină reprezintă obiectul său formal, nu-L vede pe Dumnezeu în

⁴⁹⁷ MT, 64f; VG, p.104.

⁴⁹⁸ VG, p.9. Totuși, chiar dacă obiectul cunoașterii supreme este esențial prezentă a lui Dumnezeu, aceasta nu înseamnă că acesta va fi pe deplin înțeles de intelectul creat. După cum am observat deja, Lossky a făcut o distincție clară între "vederea cunoașterii" și "vederea înțelegerii". În timp ce prima este deschisă înspre experiențe care încântă, cea de-a doua este inaccesibilă rațiunii umane și a afirma acest lucru este o erezie. Potrivit lui "Părinții nu au negat vederea clară și intuitivă a esenței lui Dumnezeu, ci doar posibilitatea înțelegerii ei". VG, p.14. See also VG pp.9-20.

aceeași măsură în care se vede El Însuși, în mod desăvârșit, suficient și cu o implicație perfectă.⁴⁹⁹

Totuși, vederea lui Dumnezeu ca mijloc de abordare a transcendenței, este, potrivit lui Lossky, o trăsătură comună atât a gândirii patristice, cât și a tradiției Bisericii. De aceea, este important să afirmăm interpretarea lui Lossky despre Părinții Bisericii cu privire la acest concept al vederii beatifice.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ VG, pp.16f.

⁵⁰⁰ Printre Părinții Bisericii primare Lossky a menționat pe scurt: 1) Teofil din Antioh care a abordat problema posibilității de a-L vedea pe Dumnezeu. Teofil a vorbit despre "forma" sau aspectul (εἶδος) lui Dumnezeu ca fiind "nedescriș" sau "inexprimabilă" și de aceea, nu poate fi văzut cu ochii trupului. Vedeti VG, pp. 27-30. Vedeti de asemenea, Teofil din Antioh, "Ad Autolycum", Book I.IV. Totuși, Teofil subliniază faptul că maiestatea lui Dumnezeu nu ar putea fi "cunoscută și înțeleasă prin lucrările Sale" (Book I.V). Lossky susține că acest fel de vedere nu este o "vedere directă, deși, Dumnezeu care a creat toate lucrurile prin Cuvântul și Înțelepciunea Sa apare deja ca Trinitate: Tatăl Însuși manifestându-Se în lume prin Fiul și prin Duhul Sfânt". VG, p.29. Pentru Teofil, vederea lui Dumnezeu este un proces de învățare care începe cu transformarea personalității umane prin credința în Hristos (Book I.II,VIII) continuă printr-o observare atentă a lui Dumnezeu și a lucrărilor din creație (Book I.V,VI; Book II.IV,X) și apoi, va fi total "acesibil ființelor muritoare când acestea sunt învăluite în incoruptibilitate" (Book I.VII). De remarcat că Teofil nu face nici o distincție între o vedere "directă" și una "indirectă" a lui Dumnezeu.

2) St. Irenaeus din Lion a subliniat de asemenea conceptul vederii lui Dumnezeu. Vedeti, St. Irenaeus, "Adversus Haereses", Books II-VI; vedeti de asemenea VG, pp.30-37. Lossky subliniază faptul că pentru Irenaeus vederea lui Dumnezeu este o revelație progresivă a lui Dumnezeu prin Duhul, adică, "vederea profetică", prin Fiul, adică, "vederea adopției" și prin Tatăl, adică, "vederea escatologică a Împărăției cerurilor". Vedeti, VG, p.32; Cf., Irenaeus, Book IV.20. Lossky crede că aceasta este "o manifestare progresivă a lui Dumnezeu" care indică, la rândul său, o rută ascendentă corespunzătoare pentru încercarea umană de a capta vederea lui Dumnezeu din ceea ce poate fi cunoscut din economie până la ceea ce nu se

A. Epistemologia lui Clement potrivit lui Lossky

Lossky susține faptul că Clement Alexandrinul a dezvoltat ideea vederii escatologice a lui Dumnezeu, care în prealabil fusese înțeleasă doar în forma unei condiții viitoare a celor credincioși, condiție care indică o nouă etapă a existenței umane, dar care subliniază de asemenea o vedere prezentă a lui Dumnezeu, care corespunde epistemologic cu conceptul despre uniunea cu Dumnezeu printr-o contemplare mistică.⁵⁰¹

poate cunoaște, și anume natura Tatălui. VG, pp.30f. Însă, dimpotrivă, vederea lui Dumnezeu, conform gândirii lui Irenaeus, este legată de manifestările progresive ale Persoanelor divine în economie prin faptul că economia lui Dumnezeu este *de facto* scena pentru o vedere a lui Dumnezeu care este pe deplin revelat prin Hristos. În plus, pentru Irenaeus, vederea lui Dumnezeu nu este doar un mijloc epistemologic de a obține cunoașterea din economia lui Dumnezeu, ci de asemenea, o posibilitate experimentală pentru ființele umane care, la rândul lor, reflectă însăși slava lui Dumnezeu. El argumentează: "Omul trăiește pentru slava lui Dumnezeu, în timp ce viața omului este vederea lui Dumnezeu" (Book IV,20). Totuși, Lossky interpretează aceasta ca pe un "progres spiritual al omului, fiind înălțat de Duhul și prin Cuvânt la comuniunea cu Tatăl". VG, p.31. Atunci, se pare că pentru Lossky, revelația progresivă a lui Dumnezeu de la transcendență către istorie slujește în mod epistemologic la nimic altceva decât la a indica o cale întoarsă pentru ființa umană, din istorie către transcendență (deificare). Totuși, este important faptul că Lossky validează o transformare ontologică a ființelor umane prin participarea lor la revelația lui Dumnezeu. El își bazează argumentul pe interpretarea spuselor Sf. Irenaeus potrivit cărora transfigurarea lui Hristos pe Muntele Tabor, vederea lui Hristos în slava Sa, este, în mod esențial, vederea prin care omul participă în lumina Dumnezeului invizibil astfel ajungând la stadiul de deificare. VG, pp.34ff. Cf., Book IV.20. Ar mai trebui notat faptul că, pentru Irenaeus, acest stadiu de deificare nu este atins de ființele umane prin nici o contemplare mistică, ci prin comuniunea progresivă cu Dumnezeu ele ating deplinătatea escatologiei (Book V.36).

⁵⁰¹ Vedeți MT, pp.34, 164, VG, pp.38-46. Această idee a vederii lui Dumnezeu ca pe o contemplare mistică a fost combătută în mod serios de unii teologi. Printre aceștia, Anders Nygren, un teolog luteran suedez, care

la timp ce unii teologi au interpretat vederea mistică despre Dumnezeu ca fiind total opusă vederii escatologice⁵⁰², Clement a creat un sistem mai integrat pe baza căruia vederea mistică și vederea escatologică servesc drept două nivele diferite din ceea ce reprezintă misterul creștin. În tradiția grecească, Clement a identificat primul nivel ca fiind cel "cu mai puține mistere" (μικρὰ μυστήρια), care este "un fel de instrucțiune sau de pregătire doctrinală", și care conduce înspre

la 1930 asocia noțiunea de vedere mistică a lui Dumnezeu cu noțiunea păgână de 'eros'. El scrie că "Eros este transformarea omului de la sensibil la suprasensibil; este tendința sufletului uman îndreptat în sus; este o forță reală, care conduce sufletul în direcția lumii ideale". A. Nygren, *Agape and Eros*, trad. de P.S. Watson, (London: SPCK, 1953) p.170. Ca un efort uman de a-L atinge pe Dumnezeu, "Eros nu este în nici un fel o afirmare sau o acceptare a sensului-lumii; dimpotrivă, este întorcerea sufletului de la ea". Nygren, *Agape*, p.179. Potrivit lui Nygren, rădăcinile conceptuale ale eros se găsesc alături de o linie continuă de interpretare care începe cu neoplatonismul și cu teologia din Alexandria, include pe Dionisie Areopagitul și parțial pe Augustin, Erigena, misticismul Evului Mediu și sfârșește cu idealismul german și cu sistemele speculative post-kantiene. Vedeți Nygren, *Agape*, pp.182-200. Astfel, Nygren a negat contemplarea mistică pe care o consideră total nepotrivită. În schimb, el propune 'agape' ca pe o noțiune mai potrivită pentru a exprima uniunea noastră cu Dumnezeu, care nu subliniază o ascensiune umană către Dumnezeu, ci calea lui Dumnezeu către om printr-o dragoste complet gratuită. Vedeți Nygren, *Agape*, în special p.210.

⁵⁰² Nygren spune că există o distincție clară între vederea escatologică despre Dumnezeu și contemplarea mistică a lui Dumnezeu. Vedeți Nygren, *Agape*, în special pp.220ff. André Festugière, consideră de asemenea că Clement din Alexandria și Origen au fost fondatorii a ceea ce el numește "spiritualitate filozofică" ce vorbește despre o perfecțiune actuală și despre o vedere imediată a lui Dumnezeu care este posibil de înțeles, dar doar în mod escatologic. Vedeți, A.J. Festugière, *Personal Religion Among the Greeks*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1954) pp.122-143.

cel de-al doilea nivel, cel “cu mai multe mistere” (μυστήρια), în care noi nu mai învățăm despre realități, ci le contemplăm.⁵⁰³ Lossky indică faptul că această etapă contemplativă este cea mai înaltă etapă a spiritualității creștine, ἐποπτεία a vieții creștine deschisă doar celor care au fost

inițiați în cel mai înalt grad de mistere.⁵⁰⁴ Din acest motiv, Lossky susține hermeneutica lui Clement legată de faptul că vederea lui Dumnezeu este un proces intelectual, un proces succesiv, care începe cu o curățire, continuă cu o analiză rațională, dar sfârșește printr-o contemplare mistică a lui Dumnezeu, care lasă de-o parte fiecare lucru sau sistem creat. El precizează:

Atunci, dacă suprimăm tot ce poate fi atribuit ființelor, ceea ce poate să aibă sau nu legătură cu corpul, ne îndreptăm cu repeziciune (ἀπορρίψομεν), către maiestatea (μέγεθος) lui Hristos; dacă trecem de acolo prin sfințenie către abis (βάθος), vom avea o anumită cunoaștere despre Dumnezeu, ‘care le conține pe toate’ (παντοκράτωρ), astfel ajungând să cunoască nu ceea ce este, ci ceea ce nu este (οὐχ ὁ ἐστίν ὁ δὲ μὴ ἐστίν γνωρίσωντες).⁵⁰⁵

⁵⁰³ ILG, pp.18-24; MT, p.164; VG, p.40. Aici, Lossky descrie abordarea contemplativă a lui Dumnezeu ca fiind un fel de experiență spirituală care nu are nici o legătură cu procesul învățării spirituale. Însă, dimpotrivă, Clement declară că modul de contemplare pe care-l avea în minte este o “contemplare prin analiză” care este, fără îndoială, o parte a procesului învățării spirituale. Vedeți, *Stromata*, V.11. Clement afirma că “Cel care ne-a comunicat ființa și viața, ne-a comunicat de asemenea rațiunea, dorind ca noi să trăim în mod rațional și corect”. *Stromata*, V.1. Mai mult decât atât, Clement asociază contemplarea cu ceea ce este cuvântul lui Dumnezeu și cu mintea umană, spunând că “atunci, Cuvântul trebuie contemplat de către minte”. *Stromata*, V.3. Astfel, înțelegerea, ca un proces rațional și credința ca un proces contemplativ, converg, și anume “nu există nici cunoaștere fără credință, nici credință fără cunoaștere”. *Stromata*, V.3; vedeți de asemenea *Paedagogos*, Book I.5, în care Clement afirmă în mod specific “toți ajungem la unitatea credinței și a cunoașterii lui Dumnezeu”. Din acest motiv “sufletele înțelepte, curate precum fecioarele, înțelegând că se află în mijlocul ignoranței lumii” ar trebui să “aprindă lumina și să trezească mintea și să lumineze în întuneric și să alunge ignoranța și să caute adevărul și să aștepte apariția Învățătorului”. *Stromata*, V.3. Desigur, Clement s-a opus viziunii filozofice potrivit căreia adevărata cunoaștere aparține doar lumii materiale. Într-adevăr, el argumentează faptul că “separarea de lucrurile materiale este necesară pentru a atinge adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu”. *Stromata*, V.11. El explică faptul că “vom înțelege modul de curățire prin confesiune și pe cel al contemplării prin analiză, avansând prin analiză către prima noțiune, începând cu proprietățile care o subliniază, extrăgând din corp proprietățile sale fizice, înlăturând dimensiunea adâncimii, apoi cea a lărgimii și apoi pe cea a lungimii. Pentru punctul care ne mai rămâne există o unitate, dacă am putea s-o denumim astfel, care are o anumită poziție; din care abstractizăm poziția, și acesta este conceptual de unitate”. *Stromata*, V.11. În consecință, în epistemologia lui Clement, analiza rațională și separarea spirituală converg către un proces de învățare ca fiind atât o analiză istorică, precum și o disciplină spirituală.

⁵⁰⁴ OT, p.14; MT, p.40; VG, p.40.

⁵⁰⁵ VG, p.40. Clement folosește aici termenul grecesc “ἄφελόντες” pentru “desfășurare” care poate de asemenea să fie tradus ca “sustragere” cu sensul de a îndepărta ceva din convențiile sale. Vedeți, Clementis Alexandrini, *Operum Omnium*, în “Bibliotheca Sacra: Patrum Ecclesiae Graecorum, Pars III”, (Lipsiae, Sumptibus E.B. Schwickheiti, 1832) p.52; vedeți de asemenea, *Stromata*, V.11. Într-adevăr, Clement subliniază noțiunea de sustragere din lucrurile materiale (ἄφελόντες μὲν τοῦ σώματος ἢ φυσικῶς) care, după părerea sa, este necesară pentru atingerea adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu, dar nu în detrimentul raționalului. Ceea ce este interesant aici este faptul că Clement Alexandrinul dezvoltă un sistem epistemologic bazat atât pe capacitatea umană de a raționa adevărul revelat prin creație, Scripturi, Întrupare (*Stromata*, V, 3), cât și pe posibilitatea umană de detașare (sustragere) de lumea materială, departe de convențiile sale. (*Stromata*, V.11). Totuși, pentru el, separarea constă într-o “înțelegere spirituală” (συνέσει πνευματικῇ) aceea este, în mod esențial, “credința și speranța în Hristos” (τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου ... ὁ ἐστίν ἡ πίστις καὶ ἡ ἐλπίς) care ne ajută să creștem nivelul cunoașterii noastre

Pentru Lossky acesta este un mod apofatic de cunoaștere, mod ce în epistemologia lui Clement nu a fost diferențiat clar față de “speculația analitică” a încercării filozofice, astfel sfârșind într-un fel de “misticism intelectualist sau supra-intelectualism”.⁵⁰⁶

Cu toate acestea, Lossky atrage atenția asupra faptului că Clement consideră că o cunoaștere apofatică nu este superioară nici unui alt tip de cunoaștere, din moment ce, pentru cel din urmă, modul gnosis (αἰδιος θεωρία) este un proces ascetic al unei învățări contemplative perpetue, care țintește la ἀπάθεια, și anume “o stare de impasibilitate” care este scopul final al vieții creștine. Credința, în acest proces, după cum Lossky îl interpretează pe Clement, este doar primul pas de la păgânism la gnosis. Doar într-o viață dedicată contemplării “gnosticului” poate atinge stadiul impasibilității prin desființarea atât a raționalului, cât și a emoțiilor.⁵⁰⁷ De aceea, în mod consecvent,

despre Dumnezeu până la punctul înțelegerii “slavei” “misterului” lui Dumnezeu. Vedeți, *Stromata*, V.10.

⁵⁰⁶ VG, pp. 40-41.

⁵⁰⁷ MT, p.47; VG, p.43. Pentru Clement ‘gnostic’ (o noțiune diferită față de gnosticismul filozofic) este un “om înțelegător și perspicace”, care “face lucruri bune din dragoste” ca rezultat al propriei sale dedicii. Astfel, “a face lucruri bune”, pentru Clement înseamnă atât a articula o “cunoaștere despre Dumnezeu cu scopul practic”, cât și a “exersa” intelectul. În propriile sale cuvinte: “Deoarece exercitarea intelectului prin exercițiu este prelungită de un efort continuu. Iar efortul continuu al intelectului este esența unei ființe inteligente care rezultă dintr-un proces neîntrerupt de amestecuri și rămâne contemplarea eternă, o substanță vie”. Atunci, înseamnă că o “contemplare eternă” nu conduce la o stare de impasibilitate, ci la un sistem etic, ce demonstrează în mod pragmatic că adevărul dobândit în mod rațional este într-adevăr un adevăr valid. Mai mult decât atât, “cunoașterea lui Dumnezeu” pentru Clement este în întregime identică cu “mântuirea veșnică”. Cea dintâi este, într-adevăr, preferată de gnostici datorită faptului că aceasta implică de asemenea o dorință adâncă pentru a trăi “după chipul și asemănarea Domnului” nu doar pentru a căuta un beneficiu personal prin mântuire. Acest proces de ascensiune către

Lossky explică viziunea lui Clement asupra contemplării ca fiind “fericire supremă” sau o stare de “beatitudine”, care poate fi experimentată chiar și în această viață.⁵⁰⁸ În această privință, Lossky identifică o modificare teologică de la viziunea escatologică a lui Irenaeus despre Dumnezeu la participarea ascetică propusă de Clement pentru cei ce sunt binecuvântați să ia parte în lumina eternă a lui Dumnezeu.

Acum, trebuie notat faptul că Lossky a dorit să ducă această noțiune chiar mai departe în sistemul său epistemologic, argumentând în favoarea unui apofaticism și mai radical. El comentează:

Orice ar spune Clement, contemplarea lui Dumnezeu (γνώσις τοῦ θεοῦ) și mântuirea eternă (σωτηρία ἡ αἰώνιος) sunt, de fapt, separate aici, chiar și numai în gândire, gnosis este ridicat deasupra mântuirii. Degeaba spune el că credința este ridicată la gnosis prin dragoste (ἀγάπη), pentru că această ἀγάπη este eclipsată de γνώσις, și exact gnosis ocupă acel loc în era ce va veni pe care Sf. Pavel o rezervă în mod exclusive pentru ἀγάπη.⁵⁰⁹

A fost doar un prim pas făcut de Lossky care a introdus o distincție epistemologică între credință și gnosis, distincție care în cele din urmă a sfârșit ca o gramatică epistemologică total diferită de modelul tradițional. Astfel, spre deosebire de Clement, el susține că gramatica credinței este doar un pas mai jos în epistemologia creștină, care este într-adevăr necesar

cunoașterea lui Dumnezeu (a fi ca El) este indus prin credința care este, potrivit lui Clement, singurul mijloc al dinamicii spirituale al mișcării de la dragoste la cunoaștere. Pentru toate acestea vedeți, *Stromata*, IV.22. Vedeți de asemenea, <http://www.newadvent.org/fathers/02104.htm>, pentru o traducere alternativă a textului original.

⁵⁰⁸ ILG, pp.18-20; VG, p.44.

⁵⁰⁹ VG, p.45

pentru obținerea mântuirii lui Dumnezeu, în timp ce gramatica contemplării mistice atinge stadiul epistemic cel mai înalt și este necesar pentru a stabili contactul cu esența ființei lui Dumnezeu.⁵¹⁰ Atunci, care este locul lui Clement în epistemologia lui Lossky? Lossky concluzionează:

Clement oferă o deghizare creștină pentru contemplarea intelectualistă pe care el a găsit-o în afara experienței vieții Bisericii. Va fi nevoie de informații concrete din viața ascetică pentru a înlocui această utopie platonice, cu o practică a contemplării creștine autentice, care se va întoarce, sub un nou aspect, la viziunea escatologică a Sf. Irenaeus.⁵¹¹

B. Epistemologia lui Origen potrivit lui Lossky

Când ne întoarcem la interpretarea lui Origen făcută de Lossky, observăm o accentuare similară a elementelor apofatice din analiza epistemologică a celui din urmă. El dezvoltă o abordare apofatică a lui Dumnezeu din teologia lui Origen pe baza faptului că, după cum susține Lossky, creștinii, dintr-un punct de vedere epistemic, sunt împărțiți în două categorii diferite: “cei care cred” și “cei care știu”.⁵¹² Rezultă că, pentru cei care cred, există un anumit mod de revelație de la Dumnezeu, care este ajustat potrivit cu rangul lor specific, ca

⁵¹⁰ MT, pp.46ff, VG, pp.45-46. Clement nu spune nimic în mod specific despre esența ființei lui Dumnezeu în încercarea sa de a clarifica noțiunea de contemplare. În mod evident, Lossky interpretează în mod greșit viziunea lui Clement asupra mântuirii, gnosis-ului și credinței. Lossky își bazează afirmația, mai degrabă, pe un anumit pasaj din *Poimandres*, colecția de așa-numite broșuri ermetice scrise în Egipt în care “cunoașterea este prezentată ca o formulă deificatoare”. VG, p.45; vedeți de asemenea, Clement, *Paedagogus*, Book 1.3; *Stromata*, IV.6.

⁵¹¹ VG, p.46.

⁵¹² OT, pp.53, 59; MT, p.62; ILG, pp.35ff; VG, p.46.

oameni “simpli”, și un mod total diferit de revelație pentru cei care știu, adică “cei perfecți”. Celor dintâi li se oferă doar “instrucțiuni morale” în “sensul literal” al Scripturii, în timp ce celor din urmă li se oferă adevăratul “gnosis”, și anume “instrucțiunea referitoare la Trinitate sau la teologie” pentru a pătrunde “sensul său spiritual”.⁵¹³

Dacă lucrurile stau astfel, nu ar trebui să fim surprinși să descoperim că Lossky interpretează mesajul lui Pavel către corinteni ca pe un mesaj pentru “o persoană neînvățată”, în timp ce mesajul lui Ioan, în special prologul său, este adresat

⁵¹³ VG, p.46. Este mai degrabă șocant să susținem exegeza lui Lossky referitoare la *Homilies on Leviticus* a lui Origen, din care cel dintâi extrage toate aceste concluzii. Origen identifică aici două categorii diferite de oameni în încercarea lor de a interpreta Biblia: o categorie este reprezentată de cel ‘perfect’, cel care “este învățat de Dumnezeu Însuși” cu privire la semnificația diferitelor texte biblice, în timp ce, cealaltă categorie este reprezentată de cel ‘inferior’, cel care are nevoie de un învățător uman pentru a putea percepe vocea lui Dumnezeu. Vedeți, Origen, “Homilies on Leviticus, 13” în T.P. Halton (ed), *The Fathers of the Church*, (Washington: The Catholic University of America Press, 1990) p.232. Aici, Origen nu face distincție între “cei care cred” și “cei care știu”, ci face doar distincție între cei care pot percepe în mod clar vocea lui Dumnezeu din Scriptură, cu “o minte atentă”, “iluminată de Duhul” și cei care au nevoie de un ajutor uman pentru a obține aceasta. În mod asemănător, pentru Origen, lipsa de înțelegere a Trinității nu este o caracteristică a unei persoane ‘simple’, ci o evidență a unei erezii. Vedeți, Ibid. pp.239-240. Potrivit lui Origen, misterele Cuvântului lui Dumnezeu trebuie revelate nu celor care ură înșepre cer într-un stil apofatic, ci celor ce renunță la sferele cerești pentru a se întoarce în propriile lor vieți astfel încât să poată deveni ei înșiși “un loc sfânt”. Cei din urmă sunt cei cu “inima curată”, “cu mintea curățită”, “cu sufletul sincer”, dar care sunt capabili să înțeleagă misterele lui Dumnezeu. Origen declară: “să acordăm atenție astfel încât să nu ne dovedim nevrednici de această înțelegere atât de măreață și atât de sublimă, ci ca, în primul rând, sufletul nostru să devină ‘un loc sfânt’ astfel încât să primim misterele sfinte prin harul Duhului Sfânt...”. Ibid, p.244.

“celor care sunt capabili de cunoaștere”.⁵¹⁴ Și mai șocant este faptul că, pe baza descoperirilor de mai sus, Lossky adaugă la paradigma sa epistemologică un alt principiu hermeneutic, potrivit căruia:

...tot ceea ce are legătură cu umanitatea lui Hristos aparține economiei; a fost destinat credinței celor simpli. Tot ceea ce are legătură cu divinitatea lui Hristos este rezervat teologiei și celor perfecți, celor care au abilități pentru contemplare.⁵¹⁵

Lossky asociază aceste două stadii diferite ale perfecțiunii cu două moduri diferite de viață, și anume “viața activă și viața contemplativă”, care, potrivit interpretării lui Origen, sunt aspecte deduse din istorisirea biblică despre Marta (figura activă) și Maria (figura contemplativă).⁵¹⁶ Prin urmare, stadiul contemplativ este superior și mai de dorit în relația noastră cu Dumnezeu decât stadiul activ al vieții umane.

În special, este interesantă o altă analogie preluată de Lossky de la Origen, concepția conform căreia structura templului de la Ierusalim corespunde “gradelor de perfecțiune ale cunoașterii”.⁵¹⁷ Urmărind această corespondență, Lossky concluzionează:

De aceea, creștinii trebuie să urce trei nivele: primul *πρακτική* - lupta pentru *ἀπάθεια* și dragoste; al doilea *φυσική θεωρία* -

⁵¹⁴ VG, p.47.

⁵¹⁵ Ibid.

⁵¹⁶ OT, p.59; VG, p.47.

⁵¹⁷ VG, p.47. Acestea sunt analogiile dintre templu și oameni în ceea ce privește cunoașterea: 1) curtea exterioară - oamenii activi; 2) casa lui Dumnezeu - oamenii contemplativi; 3) Sfânta Sfințelor - cunoașterea perfectă despre Dumnezeu.

cunoașterea misterelor creației și al treilea *θεολογία* - cunoașterea lui Dumnezeu prin *Λόγος*.⁵¹⁸

Totuși, cineva s-ar putea întreba pe ce se bazează Lossky când afirmă această cunoaștere a lui Dumnezeu prin *Logos*, care este, în viziunea sa, gradul suprem în ascensiunea creștină către perfecțiune? Lossky răspunde că cineva poate atinge această cunoaștere “fiind asimilat cu Dumnezeu”, care este “starea deificată sau uniunea cu Dumnezeu, realizată prin excluderea oricărei alte ținte a perfecțiunii”.⁵¹⁹

Atunci, înseamnă că deificarea se realizează prin contemplarea sau vederea lui Dumnezeu, care, la rândul său, potrivit interpretării date de Lossky despre Origen, reclamă două aspecte conceptuale principale. În primă instanță, contemplarea implică o “cunoaștere (gnosis)” care este dezvoltată “în interiorul cadrului unei doctrine intelectualiste” despre Dumnezeu. Dar, acesta este doar un prim pas către o viziune

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Lossky urmărește aici o dezvoltare paralelă cu înțelegerea lui Origen referitoare la afirmația “Dumnezeu va fi totul în toate” argumentând că “Dumnezeu devine totul, într-un asemenea mod încât mintea umană nu știe nimic altceva decât pe El”. VG, p.48; Vedeti de asemenea, Origen, “De Principiis”, Book III.2.2. Totuși, Origen are o perspectivă diferită referitoare la acest subiect. El argumentează că “Dumnezeu va fi totul și în toate” în sensul că întreaga creație va atinge “perfecțiunea” când “această natură coruptibilă a trupului primește îmbrăcăminte de lipsă de corupție”. Origen, *De Principiis*, Book III.3.2 și III.3.7. Pentru Origen acesta este un eveniment escatologic, o transformare a universului întreg. Până atunci ni se oferă posibilitatea de a lua în considerare “natura Sa divină din contemplarea propriilor Sale lucrări mai degrabă decât din propriile noastre sentimente și cu toate acestea, percepând (cu ochiul) creația Sa vizibilă în timp ce creația invizibilă este văzută prin credință, deoarece fragilitatea umană nici nu poate vedea toate lucrurile cu ochiul trupesc, nici nu le poate înțelege prin rațiune”. Origen, *De Principiis*, III.6.1.

perfectă despre Dumnezeu, o “contemplare a realităților inteligibile”, care lasă un spațiu larg pentru un stadiu epistemologic mai înalt, care transcende toată cunoașterea.⁵²⁰ Lossky comentează:

În scrierea lui Origen, vederea esenței lui Dumnezeu, cunoașterea lui Dumnezeu în esența Sa, implică un substrat de gândire intelectualist: o contemplare a lui Dumnezeu ca o natură inteligibilă, neobișnuit de simplă; o concepție a omului ca ființă spirituală *par excellence*, legată de Dumnezeu-esență ca sursa ființelor inteligibile – natura Sa fizică și cea corporală fiind o anomalie, ceva care trebuie să dispară în cele din urmă, să fie reabsorbit în substanța spirituală, în *νοῦς*-ul cel viu prin contemplarea lui Dumnezeu.⁵²¹

Lossky susține că această contemplare intelectuală, care este împrumutată în primul rând din filozofia grecească, trebuie să fie declarată necorespunzătoare pentru a ajunge la o înțelegere corectă despre Dumnezeu ca Trinitate.⁵²²

În a doua instanță, contemplarea implică și o uniune hipostatică între umanitate și Dumnezeu: acesta este cel mai înalt stadiu

⁵²⁰ MT, p.202; VG, p.54. Lossky argumentează că ideea de ‘contemplarea’ ca atare, nu este ‘un apanaj al platonismului’ exclusiv. El mai degrabă o interpretează ca pe ‘spiritualitate’ și consideră că aceasta este o trăsătură comună în aproape majoritatea religiilor. VG, p.55. Totuși, în cartea sa *In the Image and Likeness of God* Lossky susține o viziune mai radicală: cunoașterea “este o sarcină ascendentă a minții care elimină în mod progresiv toate atributele pozitive ale obiectului pe care dorește să-l obțină, pentru a culmina în final cu un fel de înțelegere printr-o ignoranță supremă a Sa, Cel care nu poate fi un obiect al cunoașterii”. De aceea, pentru el, cunoașterea este obținută ca rezultat al “unei experiențe intelectuale a eșecului minții”. Vedeti, MT, p.13.

⁵²¹ VG, p.55.

⁵²² ILG, pp.13, 34f; MT, p.25.

epistemologic atins prin contemplare.⁵²³ Potrivit lui Lossky, aceasta este o relație “perihoretică” între “calitățile trupești, spirituale” și “divine”, o “co-penetrare” care este demonstrată de Dumnezeu prin Întrupare și ni se aplică în mod asemănător, prin mijloacele vederii lui Dumnezeu. În cuvintele sale, aceasta este vederea lui Dumnezeu, care deifică umanitatea lui Hristos și deifică de asemenea umanitatea noastră pentru noi în a lui”.⁵²⁴ Astfel, în viziunea lui Lossky, Origen a fost primul teolog care a formulat doctrina despre *perichoresis*, care reprezintă “nunta mistică a sufletului omenesc cu Logos-ul divin” realizată printr-o “uniune progresivă cu Hristos”, prin care ființa umană primește un nou “sens divin”.⁵²⁵ Iar odată ce

⁵²³ OT, p.111; VG, p.50. Uniunea hipostatică este o terminologie impusă de Lossky lui Origen. Cel din urmă vorbește despre “participarea la sfințenie și la divinitatea însăși”. Vedeti, Origen, *De Principiis* II.6.2. Pentru Origen această participare la divinitate nu este o uniune hipostatică, ci mai degrabă o identificare într-un sens moral-spiritual cu Dumnezeu. Nu contemplarea în sine ne aduce în uniune cu Dumnezeu, ci Hristos care mediază între Dumnezeu și umanitate. Vedeti, Origen, *De Principiis*, II.6.3; II.6.4.

⁵²⁴ VG, p.50.

⁵²⁵ Ibid., pp.50-51. Într-adevăr, Origen se referea la o categorie de oameni care căutau să fie “înstruiți în lucrurile divine din Sfânta Scriptură”, dintr-o viziune care “depășește natura trupurilor”, dar a urmat o perspectivă diferită în analiza sa. Mai întâi, el argumentează că Hristos este “imagea Dumnezeului invizibil” și El este accesibil în mod egal tuturor oamenilor și în mod egal ascuns față de ei toți (potrivit afirmației “nimeni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu”, Ioan 1:18). Apoi, el presupune că dacă există vreo putere suplimentară pentru ca cineva să-L vadă pe Dumnezeu, atunci, argumentează el, aceasta este “a-L vedea pe Dumnezeu în inimă” potrivit afirmației biblice “ferice de cei cu inima curată, căci ei vor vedea pe Dumnezeu”. De aceea, pentru Origen, vederea lui Dumnezeu nu este obținută într-o manieră mistică, ci mai degrabă “înțelegându-L și cunoscându-L pe El cu mintea”. El scrie: “de aceea, prin acest sens divin, nu cel al ochilor, ci cel al unei inimi curate, care este mintea, Dumnezeu poate fi văzut de cei care sunt vrednici de aceasta”. Vedeti, Origen, *De Principiis*, I.1.8; I.1:9.

a pășit în universul “sensului divin”, prin contemplare, cineva poate ajunge în mod treptat la cunoașterea perfectă a Tatălui.

C. Epistemologia Capadocienilor potrivit lui Lossky

Din moment ce dezbateră teologică a secolului al patrulea a introdus o nouă terminologie în interpretarea dogmatică despre Trinitate, Lossky definește această terminologie pentru a exprima cu mai multă acuratețe limitele acestui sistem epistemologic. După cum vom vedea, Lossky datorează mult lucrării Părinților Capadocieni, în special pentru înțelegerea lor dogmatică despre Trinitate, care a influențat gramatica sa epistemologică.⁵²⁶

C.1. Sf. Vasile cel Mare

Cel mai semnificativ aspect hermeneutic cu privire la Sf. Vasile, pentru Lossky, este noua modificare epistemologică introdusă de cel dintâi, o modificare potrivit căreia “numele esențiale ale obiectelor” nu mai sunt distincte față de “numele inventate prin reflecție – κατ' ἐπίνοιαν”.⁵²⁷ Sf. Vasile propune o nouă gramatică epistemologică în care “reflectarea” joacă un rol decisiv atât în universul realităților fizice, cât și în cel metafizic. Ce înseamnă această “reflecție” pentru Vasile cel Mare? Lossky explică faptul că prin reflecție cineva se opune “activității cunoașterii umane” și “caracterului său obiectiv” susținând, în schimb, “o revelație pasivă a esenței imprimate pe

suflet de Dumnezeu”.⁵²⁸ Această epistemologie enigmatică ne dezvoltă capacitatea de a căuta adevărata semnificație a realității, care ne ajută să schițăm un concept nou despre realitatea materială și spirituală evadând din “toată analiza intelectuală”.⁵²⁹ Preluând o asemenea gramatică epistemologică de la Sf. Vasile, Lossky caută s-o aplice la înțelegerea noastră atât despre manifestarea lui Dumnezeu în economie, cât și despre relațiile sale din cadrul Trinității.

Lossky susține că, în economie, deși cunoașterea despre Dumnezeu implică acțiuni revelatoare din partea lui Dumnezeu, aceste acțiuni, la rândul lor, ne revelează doar o anumită realitate care nu reprezintă ceea ce este de fapt Dumnezeu în esența Sa.⁵³⁰ În ultimă instanță, manifestarea lui Dumnezeu în universul creat nu este nimic mai mult decât “energia unicului οὐσία al Trinității”, o energie necreată, un mijloc epistemologic, prin care “exprimăm o anumită noțiune

⁵²⁶ Pentru o viziune alternativă asupra epistemologiei Capadocienilor vedeți, B. Otis, “Cappadocian Thought” în *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 12 (1958), pp. 97-124; J. Zizioulas, “The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution,” în C. Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), pp. 44-60.

⁵²⁷ *VG*, p.64.

⁵²⁸ Ibid. Totuși, termenul ‘reflecție’, nu se găsește în terminologia lui Vasile. În scrisoarea sa “Against Eunomius the heretic”, pe care Lossky o evaluează aici, Vasile reacționează împotriva posibilității “înțelegerii” deplină a semnificației diferitelor entități. El susține că este imposibil să ai o semnificație deplină chiar și despre lucrurile din lumea materială (de exemplu o furnică). El argumentează: “Dar dacă cunoașterea ta nu a fost capabilă încă să înțeleagă natura unei furnici neînsemnate, atunci, cum poți să te lauzi că ești capabil să-ți formezi o concepție despre puterea Dumnezeului neînțeles”. Vedeți, *Letter 16*. Punctul său principal este că o “cunoaștere a trăirii sfinte este cunoașterea smereniei și umilinței” iar “avansarea în duhul înseamnă avansarea în umilință”. Vedeți, Sfântul Vasile, “Ascetical Works” în R.J. Deferrary (ed.), *The Fathers of the Church*, (Washington: The Catholic University of America Press, 1962) p.30.

⁵²⁹ *ILG*, pp.40, 145ff, *MT*, pp.47, 56, 60, 71; *VG*, p.64.

⁵³⁰ *OT*, pp.55ff.

despre Dumnezeu fără nici măcar să-I înțelegem propria esență”.⁵³¹

Rezultă deci că preocuparea principală a lui Lossky este de a face o distincție epistemologică între esența lui Dumnezeu și energiile Sale pentru a proteja natura enigmatică a lui Dumnezeu. Totuși, cineva se poate întreba, din moment ce nu există nici o distincție ontologică între esență și energii, de ce ar trebui să insistăm atât de mult asupra celei epistemologice? De ce să nu încercăm să creăm un sistem epistemologic care subliniază în mod egal atât transcendența lui Dumnezeu, cât și imanența Sa?

Lossky, în schimb, susține că obiectul teologiei este realitatea lui Dumnezeu ca Trinitate, ceea ce reprezintă, de fapt, “teologia *par excellence*”.⁵³² După cum crede el, acesta este cel mai înalt stadiu al cunoașterii, care transcende nu numai orice alt fel de cunoaștere, ci chiar și contemplarea însăși. Conform

⁵³¹ VG, pp.65-66. Aici, din nou, Sf. Vasile nu spune nimic despre ‘energia necreată’. Mai degrabă, el descrie manifestările lui Dumnezeu în lumea noastră (de exemplu, “măreția lui Dumnezeu, puterea Sa, înțelepciunea Sa, bunătatea Sa, protecția Sa asupra noastră și dreptatea judecății Sale”) ca fiind “operațiunile” lui Dumnezeu care vin către noi în timp ce “esența Sa rămâne dincolo de percepția noastră”. Vedeti, “To Amphiloichinus”, *Letter 234*. Este interesant de notat faptul că, pentru Vasile “credința”, și nu “energia” crează legătura epistemologică pentru înțelegerea noastră a naturii ascunse a lui Dumnezeu. El afirmă: “credința este suficientă pentru a ști că Dumnezeu există, fără a ști ceea ce este El; și El Îi răsplătește pe cei ce-L caută”. Vedeti, Ibid. Astfel, cunoașterea esenței divine implică atât percepție, cât și închinare. Totuși, percepția nu este un mijloc prin care înțelegem esența, ci un mijloc prin care înțelegem că esența există. De aceea, noi “credem în El care este cunoscut și ne închinăm Lui, în care ne încredem”. Ibid. Atunci, se pare că Vasile cel Mare propune o gramatică a credinței mai degrabă decât o gramatică a energiilor divine.

⁵³² MT, p.9; ILG, p.50.

propriilor cuvinte ale lui Lossky: “în locul contemplației οὐσία cunoașterea Trinității constituie obiectul teologiei”.⁵³³ Lossky susține că Sf. Vasile face referire la acest stadiu epistemologic atunci când vorbește despre “intimitatea cu Dumnezeu” și despre “uniunea în dragoste” (ή προσεδρεία τοῦ θεοῦ καὶ ἡ αὐτῆς τῆς ἀγάπης συνάφεια). El crede că Vasile dorea să sublinieze o transformare ontologică a ființei umane prin dragostea Duhului Sfânt, care “deifică prin har pe cei care încă aparțin unei naturi supuse schimbării”, și care, în cele din urmă, conduce la cea mai înaltă fericire a cunoașterii, cunoașterea Trinității”.⁵³⁴ Atunci, Lossky concluzionează că aici ne confruntăm cu o viziune trinitară despre Dumnezeu, și anume “o viziune în Duhul Sfânt, prin Fiul, îndreptată către Tatăl” care, la rândul Său, deschide spectrul pentru a vedea “frumusețea inefabilă a Arhetipului”.⁵³⁵

⁵³³ VG, p.67.

⁵³⁴ Ibid. Lossky ar fi putut să ducă mai departe epistemologia lui Vasile despre dragoste, care pare să fie sugerată aici și să dezvolte o gramatică a dragostei prin propriul său sistem. În schimb, Lossky a preferat să adopte propria sa hermeneutică mistică asupra Trinității.

⁵³⁵ MT, pp.82, 84; VG, p.67. Totuși, pentru Vasile, a vedea frumusețea de nedescris a lui Dumnezeu nu este rezultatul unei contemplații mistice, după cum sugerează Lossky aici, ci mai degrabă rezultatul unei vieți curățite și o posibilitate deschisă “ochilor curățiți”. Vasile argumentează că noi suntem curățiți de Duhul Sfânt, transformați de Duhul Sfânt și învățați de Duhul Sfânt. Vedeti, Sf. Vasile cel Mare, *On the Holy Spirit*, (Crestwood/New York: SVS, 1980) pp.42-44. Această cunoaștere obținută prin Duhul Sfânt completează cunoașterea noastră câștigată de la creație, care este de asemenea importantă pentru Vasile. El argumentează: “veți ști că sunteți făcuți din pământ, dar sunteți lucrarea mâinilor lui Dumnezeu; mult mai slabi decât animalele, dar v-a fost încredințat faptul de a conduce ființele fără rațiune și suflet; inferiori în ceea ce privește avantajele naturale, dar, datorită rațiunii, capabili de a înțelege singuri drumul către cer. Dacă suntem pătrunși de aceste adevăruri, ne vom cunoaște pe noi înșine, Îl vom cunoaște pe Dumnezeu, și-L vom adora pe Creatorul nostru, Îl vom sluji pe

În felul acesta, Lossky a atins punctul în care epistemologia sa este absorbită în hermeneutica mistică reprezentată de vederea lui Dumnezeu despre Trinitate, care nu este doar o viziune despre natura lui Dumnezeu, ci, de asemenea, o viziune trinitară a originii tuturor lucrurilor. Totuși, noțiunea lui Lossky despre “viziunea asupra originii” asociată cu o participare ontologică în Dumnezeu poate sugera o legătură strânsă cu proiectul metafizicii lui Aristotel, care a fost perceput în mod tradițional ca o încercare de a înțelege structurile fundamentale ale realității în termenii primei cauze sau a primului principiu.⁵³⁶

C.2. Sf. Grigore de Nazianz

Este fundamental pentru Lossky faptul că Sf. Grigore de Nazianz accentuează contemplația Trinității ca fiind tehnica epistemologică unică și supremă a teologiei creștine. Lossky pare să fie preocupat aici de întrebarea referitoare la modul în care această contemplație ar putea fi atinsă de ființele umane. Din punct de vedere funcțional, rezolvarea sa este relativ simplă, din moment ce, după cum sugerează el, a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a contempla Trinitatea, în timp ce participăm pe deplin la lumina Sa.⁵³⁷ În schimb, din punct de vedere hermeneutic, acest agent epistemologic, care încercă să pună în legătură Trinitatea cu umanitatea, după cum sugerează Sf. Grigore de Nazianz, trebuie să fie lămurit. Totuși, aceasta

Stăpânul nostru, Îl vom slăvi pe Tatăl nostru, Îl vom iubi pe Susținătorul nostru...” Sf. Vasile, “Nine Homilies of the Hexaemeron”, *Homily VI*.

⁵³⁶ Vedeți definiția lui Aristotel despre metafizică în Aristotel “Metaphysics”, 1026a 32 în *The Works of Aristotle*, Vol. VIII, trad. de W.D. Ross, Second Edition.

⁵³⁷ MT, p.46.

este o sarcină simplă, deoarece Lossky însuși recunoaște că este dificil să clarificăm doctrina Sfântului Grigore de Nazianz prin metoda vederii lui Dumnezeu”. El explică:

Uneori [Grigore de Nazianz] neagă posibilitatea cunoașterii esenței divine, refuzând această cunoaștere chiar și îngerilor; alții folosesc expresii care ar putea să ne îndemne să gândim că însăși natura lui Dumnezeu poate fi cunoscută prin contemplarea Trinității, fiind ‘uniți’ sau ‘contopiți’ în întregime în toată Trinitatea.⁵³⁸

Presupunerea lui Lossky este că Sf. Grigore de Nazianz a creat în mod intenționat acest fel de epistemologie pentru a evita tendința către “înțelegerea unei simplități primare, către unitatea unei simple substanțe”. În schimb, cel din urmă dorea să ne atragă atenția înspre misterul Trinității, care “depășește orice fel de unitate primară”, și astfel “distinge relațiile absolute fără a înțelege pe deplin Trinitatea”.⁵³⁹ Astfel, ne confruntăm cu un mister epistemologic, cu o călătorie în locul ascuns al unei realități obscure, care nu-și găsește niciodată liniștea, după cum declară Sf. Grigore de Nazianz: “Nici nu apuc să-L percep prea bine pe Unul, că sunt iluminat de splendoarea a Trei; nici nu apuc să-I disting prea bine, că sunt dus înapoi la Cel Unic”.⁵⁴⁰ Într-un asemenea cadru epistemologic el explică gramatica sa epistemologică după cum urmează:

Când mă gândesc la Unul, oricare dintre cei Trei, mă gândesc la El, ca la un Întreg și ochii îmi sunt umpluți și cea mai mare parte din ceea ce îmi ocupă gândurile, îmi scapă. Nu pot percepe măreția Aceluia Unu, astfel încât trebuie să atribui o

⁵³⁸ VG, p.69.

⁵³⁹ Ibid.

⁵⁴⁰ Nazianz după cum este citat în Lossky, MT, p.46.

mai mare măreție Celorlalți. Când îi contemplu pe cei Trei împreună, văd o singură torță și nu pot împărți sau măsura Lumina Nedivizată.⁵⁴¹

Grigore pare să dezvolte aici o epistemologie porivit căreia realitatea reprezentată de Unul și cea reprezentată de Trei pot fi aduse împreună într-un discurs teologic, fără să se excludă reciproc. Atunci, ar fi de dorit ca acest tip de gramatică teologică să fie extins și aplicat altor tipuri de antinomii, cum ar fi cele reprezentate de transcendență-imanență, natură-persoane, absență-prezență, înțelegere-iluzie, etc. Lossky, însă, este mai fascinat de un singur aspect al gramaticii teologice a lui Grigore, și anume de gramatica sa mistică. Cum putem noi reformula prin limbaj o realitate transcendentă care este colectată în mod mistic și implementată în mod antinomic? Lossky susține că, în timp ce contemplarea Trinității este tema centrală în doctrina vederii lui Dumnezeu a Sf. Grigore de Nazianz, nu putem vorbi despre ea, din moment ce este atât de evazivă în semnificație.⁵⁴² De aici, Lossky adaugă, cu îndârjire, epistemologiei sale trinitare o caracteristică evazivă. *Predilecția sa către un caracter evaziv îl determină să evite o abordare rațională a lui Dumnezeu ca Trinitate adoptând, în schimb, contemplarea ca o gramatică epistemologică.*

⁵⁴¹ Nazianz, "Oration 40".

⁵⁴² MT, pp.47f; VG, p.70. Totuși, Nazianz nu folosește aici termenul 'vedere' pentru a exprima încercarea noastră epistemologică de percepere a lui Dumnezeu ca Trinitate. El a explicat tehnica sa epistemologică după cum urmează: "El [Dumnezeu] este în lumea gândirii, ceea ce soarele este în lumea sensului; prezentându-Se minților noastre în proporție, pe măsură ce suntem curățiți și iubiți în proporție, în funcție de cum este prezentat minții noastre și perceput în proporție față de cum Îl iubim noi; El Însuși contemplându-Se și înțelegându-Se pe Sine și revărsându-Se asupra aceea ce Îi este exterior". Vedeți, "Oration 40". Astfel, Nazianz nu vorbește de evadarea gândurilor și limbajului, mai degrabă vorbește despre o realitate transcendentă care vine în gândurile și limbajul nostru.

C.3. Sf. Grigore de Nisa

În timp ce Sf. Vasile subliniază o structură dogmatică în efortul său de a "stabili noțiuni clare sau puncte de referință pentru gândire", iar Sf. Grigore de Nazianz insistă asupra "contemplării relațiilor inefabile din Dumnezeu", Sf. Grigore de Nisa, în viziunea lui Lossky, este interesat de "transcenderea inteligibilului", de găsirea "unei căi sublimă de a comunica eficient cu Dumnezeu".⁵⁴³

Un aspect care trebuie remarcat cu privire la epistemologia lui Grigore de Nisa este acela că, pentru el, "beatitudinea nu constă în faptul că se cunoaște ceva despre Dumnezeu, ci în a-L avea în tine însuși".⁵⁴⁴ Dacă acest lucru este adevărat, atunci putem recunoaște o modificare epistemologică de la o epistemologie ascetică, în care mintea umană încearcă să înțeleagă natura lui Dumnezeu, la o epistemologie descendentă, prin care natura invizibilă a lui Dumnezeu coboară în formă perceptibilă printre noi. Lossky are dreptate când precizează că:

Pentru Sf. Grigore de Nisa această [hermeneutică] este preferabilă în comparație cu vederea față către față. "Nu mi se pare că aici este propusă vederea lui Dumnezeu față către față (ἀντιπρόσωπον τι θέαμα) pentru cel al cărui suflet a fost

⁵⁴³ VG, p.71. Pentru o viziune alternativă asupra teologiei lui Grigore de Nisa vedeți, B.E. Daley, S.J., "Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology", în *Modern Theology*, Vol.18, 4 (October 2002) pp.497-506; M. Laird "Under Solomon's Tutelage: The Education of Desire in the *Homilies on the Song of Songs*", în *Modern Theology*, Vol.18, 4 (October 2002); L. Turcescu, "Person' versus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa", în *Modern Theology*, Vol.18, 4 (October 2002).

⁵⁴⁴ MT, p.52; VG, p.71; ILG, pp.36ff.

curățit. Ceea ce ni se propune nouă în această formulă mărează este poate ceea ce este exprimat în termeni mai clari în Cuvânt când ni se spune 'Împărăția Cerurilor este în voi'; ca să putem învăța că prin curățirea inimilor noastre de toate manifestările caracteristice cărnii vom vedea imaginea naturii divine în toată frumusețea sa".⁵⁴⁵

Atunci, avem toate motivele să credem că vederea lui Dumnezeu nu este nimic mai mult decât o epistemologie creștină, care ia în considerație atât revelația lui Dumnezeu ca prezență ontologică printre noi, cât și relația noastră ontologică față de Dumnezeu, potrivit căreia 'El trăiește în noi'. Ar fi adevărat să spunem că modul de contemplare este de a descoperi, treptat, "în raiul curat" al inimii unei persoane, ideea de a deveni în mod ontologic mai asemănător cu Dumnezeu prin "puritate, sfințenie, simplitate și alte reflecții luminoase ale Naturii Divine".⁵⁴⁶ Totuși, Lossky adoptă o perspectivă diferită. Mai degrabă, el o interpretează ca pe o "călătorie celestă a sufletului", "o ascensiune interioară", prin care "sufletul își găsește teritoriul său natal – ceea ce este co-natural pentru sine însuși – în sine însuși, prin recăpătarea stării sale primitive".⁵⁴⁷ Mai mult decât atât, Lossky afirmă că în acest

mod "cosmos-ul sensibil și inteligibil este reunit în sufletul care contemplează în imaginea sa purificată (ca într-o oglindă) energiile deificate".⁵⁴⁸

De aceea, se pare că Lossky insistă asupra unei epistemologii mistice a vederii lui Dumnezeu, care, la rândul său, se bazează pe experiențele mistice pe care omul le are cu privire la Dumnezeu, elemente epistemologice ce sunt contrare analizei intelectuale despre revelația Sa în istorie sau în creație. Totuși, ar fi util să cercetăm cât de legitim este să disociem cunoașterea intelectuală de cunoașterea participativă, câtă vreme, în uniune cu Dumnezeu, mintea umană este de asemenea supusă schimbării.

D. Epistemologia lui Dionisie potrivit lui Lossky⁵⁴⁹

Când ne întoarcem la înțelegerea de către Lossky a epistemologiei Sfântului Dionisie, cheia hermeneutică a celui

⁵⁴⁵ Ibid.

⁵⁴⁹ Înainte de a evalua viziunea Sfântului Dionisie despre Dumnezeu, Lossky face un sumar al gândirii Sfântului John Chrysostom asupra acestui subiect, în special, în cartea sa, *The Vision of God*. Este interesant, în mod deosebit, faptul că Sf. John Chrysostom sublinia adevărul potrivit căruia vederea lui Dumnezeu este o posibilitate deschisă tuturor oamenilor. El explică faptul că Dumnezeu "Se face cunoscut și apare ieșind din propria Sa natură, dacă ar fi să ne exprimăm astfel și coboară la ființele create și că această condescendență (συγκατάβασις) [economia despre Dumnezeu], ca lucrare a voinței Sale, este Întruparea Fiului, prin care Cuvântul ca imagine invizibilă a lui Dumnezeu devine vizibil îngerilor, precum și oamenilor". Sf. John Chrysostom, *Homily on the Gospel of John*, 15. Vedeti de asemenea VG, p.78. Astfel, după cum crede Sf. John Chrysostom, Întruparea lui Hristos este locul unde noi Îl putem vedea pe Dumnezeu. Totuși, Lossky trage o concluzie diferită din epistemologia Sfântului John Chrysostom. Cel dintâi spune că "a fi imaginea perfectă a Dumnezeului invizibil, Fiul, El însuși este invizibil: altfel, nu ar fi imaginea tatălui". VG, p.78.

⁵⁴⁵ VG, p.71. Vedeti de asemenea, Sf. Grigore de Nisa, "The Beatitudes" trad. de H.C. Graef în J. Quasten și J.C. Plumpe (eds.), *Ancient Christian Writers, The Works of the Fathers in Translation*, (Washington: The Catholic University of America; (London: Longmans, Green and Co.), (Westminster/Mariland: The Newman Press, 1954) p.148. Totuși, ar trebui notat faptul că pentru Grigore de Nisa singura cale de a-L vedea pe Dumnezeu este prin curăția inimii prin contemplarea "lucrurilor care fac referire la El" și anume energiile sau atributele Sale. Vedeti, Ibid, p.147.

⁵⁴⁶ Pentru o explicație mai amplă legată de aceste concepte vedeti, Grigore de Nisa, "The Beatitudes, Sermon 6" în *Ancient Christian Writers*, pp.143-153.

⁵⁴⁷ VG, p.72.

dintâi se schimbă în mod semnificativ. Preluând de la Sf. Dionisie, Lossky observă:

Cunoșterea lui Dumnezeu poate fi atinsă doar mergând dincolo de orice obiect vizibil și inteligibil. Prin ignoranță (ἀγνοσία) Îl cunoaștem pe Cel care este deasupra tuturor lucrurilor care poate fi un obiect al cunoașterii. Nu prin gnosis-ul divin care este finalul suprem, ci prin uniunea (ένωσις) care depășește toată cunoașterea, suntem în stare să cunoaștem.⁵⁵⁰

În acest nou concept nu mai este adevărat să spui că natura lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută, ci mai degrabă că doar așa putem, în mod deplin, “să percepem natura tainică a lui Dumnezeu”.⁵⁵¹ Acum, ne putem întreba dacă nu cumva această construcție epistemică nu reprezintă o contradicție în termeni când se apelează la o distincție semantică ce nu este necesară, din moment ce, așa cum precizează Dionisie, necunoscutul poate deveni cunoscut. Lossky argumentează că Sf. Dionisie subliniază un alt fel de cunoaștere decât ‘cunoașterea’ pe care am putea-o percepe printr-o hermeneutică tradițională. Această cunoaștere este o “ignoranță” atinsă prin “detașarea” noastră față de orice fel de “manifestări sau teofanii” divine.⁵⁵²

Cum este posibilă această cunoaștere și care este suportul său epistemologic? Lossky argumentează că în această stare de uniune cu Dumnezeu putem “să-L cunoaștem pe Dumnezeu la un nivel mai înalt decât inteligența – νοῦς – pentru simplul motiv că nu-L cunoaștem deloc”.⁵⁵³ În acest moment al

⁵⁵⁰ VG, p.100.

⁵⁵¹ ILG, pp.18, 26ff, 39, 43; OT, p.32; VG, p.100.

⁵⁵² MT, pp.25, 27, 31; VG, p.100. Totuși, Lossky nu este foarte clar în privința necesității unei asemenea distincții în epistemologia creștină.

⁵⁵³ VG, p.100.

analizei noastre putem deduce că toate aceste elemente hermeneutice adăugate epistemologiei creștine ar putea sugera faptul că pentru Lossky cunoașterea rațională nu mai este posibilă, deoarece aceasta este privită în mod esențial ca fiind “intrarea în întuneric (σκότος)”, o intrare ascunsă a lui Dumnezeu față de ființele umane. În schimb, după cum sugerează Lossky mai departe, aici avem într-adevăr o cunoaștere, dar o cunoaștere care derivă dintr-o uniune mistică pe care o dezvoltăm împreună cu Dumnezeu, prin care “Dumnezeu Se face cunoscut prin existențele Sale”.⁵⁵⁴

Lossky dovedește că uniunea cu Dumnezeu, în concepția lui Dionisie, este posibilă datorită naturii complexe a lui Dumnezeu ca Trinitate, care este caracterizată prin “unități și distincții”.⁵⁵⁵ “Unitatea” lui Dumnezeu, după cum o înțelege Lossky, este substanța Sa, în timp ce “distincțiile” (διακρίσεις) denotă mișcarea lui Dumnezeu din Sine Însuși “prin procesiuni (πρόοδοι) sau puteri (δυνάμεις)” care sunt, în mod fundamental, “manifestările Sale (ἐκφάνσεις)” în economie.⁵⁵⁶ Numai

⁵⁵⁴ ILG, pp.26f; VG, p.100.

⁵⁵⁵ MT, p.31; VG, p.101. Într-adevăr, Dionisie, vorbește despre Trinitate spunând că, deși Persoanele divine sunt distincte (διακρίσεις) una de cealaltă, totuși, ele au o Unitate comună (ένώσεως). El afirmă de asemenea că fiecare Persoană divină are propriile Sale Unități (ύώσεις) și distincții (διακρίσεις). Vedeți, C.E. Rolt, *Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology*, Ch. II.5, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920) pp.71-73. Faptul că Dionisie folosește aici atât forma de singular, cât și pe cea de plural ale substantivelor ‘unitate’ și ‘distincție’ ar putea sugera că se referă la Unitatea-Distincția din Trinitate ca un principiu intern ca și pentru un principiu al Uniăților-Distincțiilor din relația lui Dumnezeu cu lumea.

⁵⁵⁶ VG, p.101. Dionisie identifică două feluri de distincții în Dumnezeu: o distincție a existenței și o distincție a atributelor. Conform cuvintelor lui Dionisie: “Pe de altă parte, există o Diferențiere făcută în doctrina Supra-

datorită distincțiilor Sale Dumnezeu poate să fie cunoscut ca Dumnezeu. Ieșind din Sine Însuși, afară din “reședința secretă învăluită în întuneric și ignoranță”, Dumnezeu face loc pentru ca ființele create să poată participa.⁵⁵⁷

Atunci, la nivel epistemologic, Lossky argumentează că trebuie menținută o distincție clară între ceea ce este necunoscut *oûta* și energiile revelatoare.⁵⁵⁸ Iar, la nivel ontologic, el insistă asupra faptului că “*δυνάμεις* reprezintă întotdeauna pe Dumnezeu Însuși, dar așa cum este El manifestat în afara substanței sau ‘unității’ Sale”.⁵⁵⁹ Toate acestea sugerează faptul că, în mod epistemologic, distincțiile au prioritate asupra unității, în timp ce, în mod ontologic, unitatea are prioritate față de distincțiile din existența lui Dumnezeu.

Desigur, se poate ridica întrebarea dacă este posibil să inversăm acest sistem epistemologic și să folosim o gramatică asemănătoare cu cea folosită pentru realitatea ontologică, din moment ce pentru Dionisie “divinitatea se manifestă pe deplin

esențială a lui Dumnezeu – nu doar așa cum de-abia am menționat (și anume că în însăși Unitate, fiecare dintre Persoanele Divine posedă fără nici un fel de confuzie Propria sa existență distinctă) ci, de asemenea, că Atributele Generației Divine Supra-esențiale nu se pot schimba între ele”. Vedeți, “The Divine Names”, II.5 în C.E. Rolt, *Dionysius*, p.71.

⁵⁵⁷ VG, p.101. Totuși, Dionisie accentuează faptul că natura nediferențiată a lui Dumnezeu este, de fapt prezentă chiar și în distincțiile Sale, și anume în activitățile Sale creative. El argumentează: “și dacă termenul ‘Diferențiere’ se aplică de asemenea acțiunii abundente de Emanare prin care Unitatea Divină, revărsându-se de bunătatea Unității sale nediferențiate, intră în Multiplicare, totuși o unitate nediferențiată funcționează chiar și în acele acțiuni diferențiate...”. “The Divine Names”, II.5 în C.E. Rolt, *Dionysius*, pp.71-72.

⁵⁵⁸ MT, pp.70-74; OT, p.49.

⁵⁵⁹ MT, p.70ff; VG, p.101.

și este prezentă în totalitate în *δυνάμεις*”.⁵⁶⁰ Dimpotrivă, Lossky interpretează gramatica epistemologică a lui Dionisie ca fiind un sistem cu două moduri de cunoaștere, teologia pozitivă sau contemplativă și teologia negativă sau apofatică.⁵⁶¹ El observă următoarele:

Ele au fundamentul pe distincția misterioasă făcută de Dumnezeu Însuși, între *δυνάμεις* revelatoare și *οὐσια* sau ‘supra-esența’ (*ὑπερουσιότης*) inaccesibilă – între mișcarea către distincție și impulsul către unitate. Dar, ceea ce este dinamică în naturile create, este stabilitate în Dumnezeu, unde mișcarea este, în același timp, odihnă (*ἡσυχία*) deoarece în Persoanele Sfintei Treimi, atât unitățile, cât și distincțiile, sunt identice.⁵⁶²

Aceasta demonstrează că, în mod epistemologic, trebuie să apărăm distincția dintre *δυνάμεις* și *οὐσια* ale lui Dumnezeu și, de asemenea, că trebuie să folosim o gramatică epistemologică adecvată pentru a accentua fiecare latură a distincțiilor interne ale Trinității. Astfel, trebuie să urmărim o cale afirmativă pentru a putea descrie numele lui Dumnezeu în cadrul economiei și, de asemenea, avem nevoie de o cale negativă pentru a avea acces la natura ascunsă a lui Dumnezeu. Ambele căi teologice

⁵⁶⁰ VG, p.102; MT, p.72ff. Totuși, pentru Dionisie semnificația de *δυνάμεις*, adică, energiile și emanațiile lui Dumnezeu, este identică cu semnificația Persoanelor Divine care acționează în creație, și anume în economia Trinității. Vedeți, “The Divine Names”, II.4 în C.E. Rolt, *Dionysius*, p.69.

⁵⁶¹ ILG, pp.18ff; VG, p.102; MT, 25ff. De fapt, Dionisie argumentează aici faptul că “afirmativ” și “negativ” aparțin lumii noastre relative. Rolt explică faptul că “‘Da’ implică posibilitatea unui ‘Nu’, și ‘Nu’ posibilitatea unui ‘Da’” și de aceea, Dionisie precizează că “Existența absolută a lui Dumnezeu este dincolo de o asemenea antiteză”. Vedeți, C.E. Rolt, *Dionysius*, p.70 (Fn.2).

⁵⁶² VG, p.102.

sunt necesare pentru o cunoaștere corespunzătoare a lui Dumnezeu ca Trinitate. Totuși, calea negativă tinde mai mult spre perfecțiune, din moment ce, după cum îl citează Lossky pe Dionisie, chiar “în umanitatea lui Hristos, Supra-esențialul se manifestă prin natura umană fără a înceta să fie ascuns în spatele acestei manifestări sau, dacă ar fi să ne exprimăm într-un mod mai ceresc, în manifestarea însăși”.⁵⁶³ Lossky, explică:

Dar ființa umană depășește întreaga cunoaștere și transcende *νοῦς* printr-o uniune care este o mișcare impulsivă către natura ce nu poate fi cunoscută, către întinericul divinului (ἡσυχία)...Astfel, Hristos este văzut față în față, și în același timp, Dumnezeu Se manifestă pe deplin, El este cunoscut prin *διάκρισις*. Său revelator; și totuși, în această uniune El depășește întreaga vedere, întreaga cunoaștere, deoarece natura Sa supra-esențială rămâne întotdeauna inaccesibilă.⁵⁶⁴

⁵⁶³ MT, p.39; VG, p.103;; ILG, p.39f.

⁵⁶⁴ VG, p.104. Totuși, Dionisie argumentează aici, în mod esențial, că Scripturile pot doar să ne prezinte o sugestie referitoare la natura lui Dumnezeu vorbind despre manifestarea Sa în sfera relativă. El de asemenea argumentează în favoarea unui sistem epistemologic care exprimă adevărul “nu doar în cuvintele plauzibile ale înțelepciunii umane, ci prin demonstrarea puterii oferite de Duhul Sfânt scriitorilor Scripturii...” Vedeți, Pseudo-Dionisie, *The Complete Works*, trad. de C. Luibheid (London: SPCK, 1987) p. 47. Însă, aceasta implică meditație prin manifestarea lui Dumnezeu nu în afara Sfințelor Scripturi, ci prin ele. El argumentează: “Acesta este motivul pentru care nu îndrăznim să recurgem la cuvinte sau concepții referitoare la acea divinitate ascunsă care transcende ființa, dincolo de ceea ce Sfintele Scripturi au revelat în mod divin. Din moment ce necunoscutul a ceea ce este dincolo de ființă este ceva deasupra și dincolo de vorbire, de rațiune și de ființă, ar pute fi atribuit unei înțelegeri dincolo de ființă. De aceea, să privim în sus atât cât ne permite lumina sfințelor scripturi și în uimirea noastră reverentă a ceea ce este divin, ca să ne lăsăm atrași către splendoarea divină”. Ibid. Astfel, Dionisie nu vorbește despre o contemplare abstractă a lui Dumnezeu, ci despre o contemplare a

Lossky susține că împreună cu Dionisie intrăm în adevăratul univers al teologiei bizantine, care reclamă atât o distincție epistemologică între esența incomunicabilă a lui Dumnezeu și procesiunile sau energiile sale naturale, cât și o hermeneutică nouă, care poate exprima ceea ce nu poate fi exprimat. Totuși, ne putem încă întreba de ce trebuie să ținem de distincția epistemologică alternativă între esență și energii pe lângă cea tradițională, și anume distincția natură-persoane? Este adevărat că natura transcendentă a lui Dumnezeu trebuie să fie în mod concordant atestată în discursul nostru teologic, dar este îndoielnic faptul că singura gramatică epistemologică de a dobândi cunoașterea lui Dumnezeu este o gramatică apofatică, după cum sugerează Lossky. Comentând asupra acestui aspect, Williams susține în mod corect:

Ideea relativ simplă că distincția dintre *proodoi* și *huparxis* în Dumnezeu corespunde distincției teologiei catafactice de cea apofatică pare să fi dispărut: întâlnirea noastră finală nu este cu *ousia* prin *proodoi*, ci cu *proodoi* sau *energeiai* ‘în ele însele’, indiferent de ce ar putea acestea semnifica.⁵⁶⁵

Aceasta este într-adevăr o coerență ambiguă în epistemologia lui Lossky, care arată că paradigma sa epistemologică sofisticată aduce mai multă confuzie discursului nostru teologic despre Dumnezeu ca Trinitate.

textului sfânt prin puterea Duhului Sfânt. El scrie că Dumnezeu “nu este pe deplin necomunicabil față de orice” deoarece El “revelează în mod generos o rază clară, transcendentă, iluminând fiecare ființă în mod proporțional și de aceea atrage mințile sacre în sus înspre contemplarea permisă [θεωρία], înspre participare [κοινωνία] și înspre statutul de a deveni ca El [ὁμοιωσις]”. Ibid, p.50. În mod evident, Lossky pare să se fi agățat de un apofaticism radical din moment ce el ignora aproape în totalitate elementele catafactice din epistemologia lui Dionisie.

⁵⁶⁵ R. Williams, “Via Negativa”, p.105.

E. Epistemologia lui Maxim potrivit lui Lossky

Sf. Maxim Confesorul a pus un nou accent pe economia Fiului Întrepat, care, în viziunea sa, "conține semnificația tuturor simbolurilor și enigmelor Scripturii, precum și semnificația ascunsă din întreaga creație sensibilă și inteligibilă".⁵⁶⁶ Procedând astfel, Maxim pare să sublinieze o epistemologie cristologică centrată atât în misterul crucii, precum și în cel al învierii. Citându-l pe Maxim, Lossky reafirmă:

Cel care cunoaște misterul Crucii și al Mormântului știe de asemenea motivele esențiale ale tuturor lucrurilor. În cele din urmă, cel care pătrunde încă și mai departe și este inițiat în misterul Învierii învață finalul pentru care Dumnezeu a creat toate lucrurile la început.⁵⁶⁷

Din moment ce, pentru Maxim, "Crucea și Mormântul" semnifică în mod fundamental anihilare sau "imobilizare totală" a tuturor acțiunilor raționale în efortul uman de a atinge

⁵⁶⁶ MT, p.87; OT, p.99; VG, p.105. Vedeți de asemenea, Maxim Marturisitorul, *Selected Writings*, trad. de G.C. Berthold, (London: SPCK, 1985) pp. 137-138. T. Lane îl descrie pe Maxim ca pe un "învățător mistic" sub influența lui Evagrius și a lui Dionisie Areopagitul. T. Lane, *Christian*, p.62. Totuși, misticismul lui Maxim este mai nuanțat decât cel pentru care pare să fie renumit. Pentru o evaluare a influențelor asupra lucrării lui Maxim vedeți, A. Nichols, *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship* (Edinburgh: T&T Clark, 1993) în special, pp.1-23; J.P. Farrel, *Free Choice in St. Maximus the Confessor* (Pennsylvania: St. Tikhon's Seminary Press, 1989) pp.17-90.

⁵⁶⁷ VG, p.105. Totuși, Sf. Maxim nu dezvoltă aici o teologie a Crucii. Mai degrabă, dorea să spună că "toate lucrurile vizibile au nevoie de o cruce, și aceea reprezintă, o capacitate care reține participarea la ceea ce este activ în ele potrivit sensului" și de asemenea că "toate lucrurile inteligibile au nevoie de un mormânt, aceasta înseamnă, de imobilizare totală a activităților minții din ele". *Selected Writings*, p.140.

adevărul; Lossky reține aceasta ca pe un mod plin de extaz sau ca pe un mod superior de "uniune și ignoranță care depășește întreaga cunoaștere" "prin negare perfectă către nehotărâre perfectă".⁵⁶⁸

Astfel, atât Sf. Maxim, cât și Lossky fac un pas categoric către o epistemologie apofatică, ce apare în mod constant în teologia lor. Totuși, trebuie notat faptul că pentru Sf. Maxim, apofaticismul nu este detașat de catafaticism, ci mai degrabă printr-o suplimentare progresivă, una o angajează pe cealaltă și apoi converg într-un proces epistemologic care pornește de la "gnosis-ul fizic" și se sfârșește în lumina Sfintei Treimi. După cum apreciază Lossky:

Trecem de la 'gnosis-ul fizic' al ființelor create la teologie sau cunoașterea divină, obținând 'harul înțelegerii divine'

⁵⁶⁸ MT, p.238; VG, p.106. Paradigma teologică a lui Maxim este diferită de ceea ce pare Lossky să sugereze aici. Metoda sa, după cum indică A. Nichols, este "mai 'pozitivă' sau 'științifică', în sensul că exigențele momentului îl obligau să colecteze texte, fie din Scriptură, sau ale Părinților sau ale Conciliilor acolo unde ideile sale ar putea găsi coroborări. Dar chiar și în această activitate nu a uitat faptul că scopul teologiei este de a intra în viața lui Dumnezeu. Apărarea ortodoxiei este la dispoziția 'pietății'". A. Nichols, *Byzantine*, p.25. Reproducându-l pe Croce, studentul principal al teologiei lui Maxim, Nichols scrie "Deși vocabularul lui Maxim pentru cele trei stadii ale vieții spirituale este, într-o anumită măsură, împărțit cu Evagrius, care tratează de asemenea *phusikê* (aspectul metafizic), *praktikê* (aspectul moral) și *theologikê* (aspectul divin) – și în același timp reproduce aspectele prezentate de Grigore de Nisa - *katharsis* (purificare), *theôria* (contemplare), *henôsis* (unitate), înclinația intelectualistă a lui Evagrius și atitudinea sa pesimistă față de realitatea materială sunt străine abordării lui Maxim. Pentru cel din urmă, ascensiunea către Dumnezeu implică întotdeauna *agapê*, milă, în timp ce pasiunile, praxis și 'contemplarea naturală' nu sunt atât de mult estompate, pe cât sunt de întrebuițate". Ibid., p.29.

(θεολογική χάρις), depășind cunoașterea creaturilor 'pe aripile dragostei' pentru a 'fi în Dumnezeu'. 'Atunci, atât cât este posibil pentru spiritul uman, intrăm pe deplin în natura atributelor Sale divine prin Duhul Sfânt'. Acesta este gradul de contemplare care corespunde spiritului lui Hristos, vârful cunoașterii posibile pentru ființele create, unde percepem atributele sau energiile (conceptul δυνάμεις a lui Dionisie) prin care Dumnezeu Se face cunoscut.⁵⁶⁹

Nu numai că noi cunoaștem puterile revelatoare sau energiile lui Dumnezeu, dar și că participăm în Dumnezeu prin contemplare și uniune cu Dumnezeu. Sf. Maxim susține că ceea ce Dumnezeu este prin esența Sa, creația Sa poate deveni prin participare.⁵⁷⁰ Totuși, aici nu este vorba de o participare în esența Sa, ci o participare în asemănarea Sa, care este în concordanță cu voia lui Dumnezeu, nu cu propria Sa esență. În viziunea lui Lossky acesta este procesul de deificare, o temă centrală a spiritualității Sfântului Maxim.⁵⁷¹ Astfel, prin

⁵⁶⁹ VG, p.106.

⁵⁷⁰ MT, p.67; VG, p.108. Pentru Maxim, 'Participarea' este un mod prin care gândirea este desemnată pentru a transcende ea însăși într-o uniune cu Dumnezeu de un anumit fel, mai mult decât conceptual. După cum afirmă el, "Cuvântul este familiar datorită unei cunoașteri duble a lucrurilor divine. Una este relativă, bazându-se doar pe rațiune și concepte dar, mai departe, nu posedă în formă clară percepția a ceea ce este cunoscut, prin experiență. Acest fel de cunoaștere ne este prezentat în viața actuală. Cealaltă, în mod sigur demnă de încredere, constă pur și simplu în experiența în acțiune, fără rațiuni sau concepte și câștigă în mod integral percepția a ceea ce este cunoscut, prin har, prin participare". Maxim, citat de A. Nichols, *Byzantine*, pp.29-30.

⁵⁷¹ MT, p.73. Totuși, teologia lui Maxim este cu fermitate fixată împotriva oricăror gândiri speculative. După cum pretinde A. Louth, teologia ascetică a lui Maxim este "despre modul în care ajungem să-L cunoaștem pe Dumnezeu, nu este despre un anumit tip de tehnică spirituală; a ajunge să-L cunoști pe Dumnezeu este o chestiune de experiență, nu o speculație; pentru că un creștin care vine să-L cunoască pe Dumnezeu înseamnă că-I răspunde Dumnezeului care S-a făcut cunoscut pe Sine Însuși". A. Louth, *Maximus*

dragoste și prin har ființele umane intră în uniune cu Dumnezeu, care, pentru Sf. Maxim, este ca uniunea hipostatică a două naturi în Hristos.⁵⁷² Lossky crede de asemenea că:

Maxim nu pierde niciodată cristologia din vedere, care se află în centrul gândirii sale. Acum, dacă trecerea de la mintea lui Hristos la divinitatea Sa este desăvârșită pentru noi prin modul de negare, de ignoranță extatică, natura divină pătrunde în umanitatea Sa prin energiile sale nu mai puțin decât o face mintea Sa care pătrunde în trupul și în sufletul Său. Această 'perihoreză' sau co-penetrare dinamică a ceea ce este creat sau necreat prin Hristos își găsește analogia în ființele care se străduiesc să devină 'dumnezei prin har'.⁵⁷³

the Confessor (London/New York: Routledge, 1996) p.33. Maxim sublinia în mod clar acest aspect când afirma "Logos-ul așează adopția asupra noastră atunci când ne oferă acea naștere și deificare care, transcende natura și vine prin har de sus prin Duhul Sfânt. Păzirea și păstrarea acestuia în Dumnezeu depinde de decizia celor care au fost astfel răscuți din nou: prin acceptarea lor sinceră a harului revărsat asupra lor și prin păstrarea poruncilor, prin cultivarea frumuseții oferite lor prin har. Mai mult decât atât, prin golirea lor de pasiunile care-i stăpânesc ale divinului în aceeași măsură în care, în mod deliberat El S-a golit pe Sine Însuși de slava Sa supremă, Logos-ul lui Dumnezeu a devenit cu adevărat om". Maxim, "On the Lord's Prayer" 1.97-106, în *Corpus Christianorum. Series Graeca* (Brepols/Turnhout: Leuven University Press) 23 pp.32f. Astfel, pentru Maxim deificarea este înțeleasă ca o consecință a Întrupării: deoarece Întruparea Fiului implica golirea de Sine (*kenosis*), astfel încât deificarea noastră implică *kenosis*-ul nostru, golirea de pasiunile noastre. Este un proces al unei disciplinări spirituale cu o bază puternic cristologică. Pentru o viziune diferită asupra noțiunii lui Maxim despre deificare, vedeți, J. Meyendorff, *St. Gregory Palama*, pp.40-46; J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1987) pp.131-151.

⁵⁷² OT, p.99; VG, p.109.

⁵⁷³ VG, p.109. A. Nichols oferă o perspectivă diferită asupra cristologiei lui Maxim. Cel dintâi scrie: "Distinctiv pentru epistemologia teologică a lui Maxim este faptul că el înlocuiește gândirea conceptuală din poziția

Astfel, ființele umane, atingând stadiul unei vederi beatifice, împărtășesc o identitate dublă, și anume “om prin natură” și “dumnezeu prin har”.⁵⁷⁴

În rezumat, gramatica epistemologică a Sfântului Maxim este cristologică doar în sensul în care unitatea naturii umane și a naturii divine în Hristos funcționează în mod analogic în personalitatea umană. Vederea lui Dumnezeu este, pentru Sf. Maxim, asemănătoare cu stadiul cel mai înalt al epistemologiei creștine pentru care nu mai avem nevoie de o construcție cognitivă. Totuși, acest zbor mistic care ne conduce la starea de “ignoranță care depășește întreaga cunoaștere” nu este o epistemologie goală, ci mai degrabă o epistemologie creionată în liniște.⁵⁷⁵

F. Epistemologia lui Palama potrivit lui Lossky

O întrebare suplimentară critică, ce apare atunci când abordăm tema vederii beatifice, este modul în care putem reda în limbaj

centrală finală nu printr-un apel generalizat la misticism – nici chiar misticismul Erei care va veni, ci prin insistența Sa asupra nevoii de a dezvolta o minte care gândește în mod cristocentric. Deoarece, misterul despre Hristos, ca uniunea de nedescris a lui Dumnezeu cu omul, este adevăratul scop al întregii creații și astfel, este scopul întregii gândiri omenești, de asemenea”. A. Nichols, *Byzantine*, p.30. Sau, conform propriilor cuvinte ale lui Maxim “Acesta este misterul care delimitează toate erelile și manifestă voința măreață a lui Dumnezeu care este dincolo de infinit, care este pre-existent tuturor erelor, al cărui proclinator a fost Logos-ul divin prin esență, când S-a făcut pe Sine Însuși om. Astfel, a devenit evident, dacă aș putea să mă exprim astfel, faptul că aceleași adâncimi revelate ale bunătații Tatălui și sfârșitul pentru care toate lucrurile au primit începutul existenței lor, a fost arătat prin ceea ce era de fapt”. Maxim citat în A. Nichols, *Byzantine*, p.31.

⁵⁷⁴ *ILG*, p.42; *VG*, p.110.

⁵⁷⁵ *MT*, pp.7, 38, 221; *VG*, p.115.

natura harului deificării sau a posibilității unei uniuni reale cu Dumnezeu. Aceasta a fost preocuparea principală a lui Palama în reflecția sa hermeneutică și teologică către care ne întoarcem acum.⁵⁷⁶

Lossky subliniază faptul că, pentru Palama, deificarea este o construcție hermeneutică ce reflectă un mod ontologic de gândire despre Dumnezeu și nu doar un simplu limbaj metaforic.⁵⁷⁷ Atunci, se pare că avem de-a face aici cu un existențialism personal, bazat pe participarea noastră în

⁵⁷⁶ Pentru o expunere critică a gândirii lui Palama vedeți, R.E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palama: The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988); G.I. Mantzarides, *Deification*; J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palama*; J. Meyendorff, *St. Gregory Palama*; T. Lane, *Christian*, pp.68-69. Pentru lucrările lui Palama, vedeți, *PG* 150, 928-933AD, 936AD, 940C-944B. Lucrările lui Grigore Palama traduse în engleză sunt: *The Defence of the Holy Hesychasts*, de asemenea *Triads* – selecții găsite la Grigore Palama, *The Triads*, trad. de N. Gendle și ed. de J. Meyendorff, în “The Classics of Western Spirituality” (New York: Paulist Press, 1983); *The One Hundred and Fifty Chapters*, cunoscut și precum *Capita CL Physica, Theologica, Moralia et Practica (Capita)*, trad. de R.E. Sinkewicz (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988); și *Contra Akindynum*, trad. de L.C. Contos, în *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palama with Critical Text of the “Contra Akindynum”*, 2 vols., Doctoral dissertation (Los Angeles, 1963).

⁵⁷⁷ *ILG*, pp.62ff; *VG*, pp.124ff. Lossky crede că cei care i se opun lui Palama insistă asupra abordării intelectuale a lui Dumnezeu în schimbul unei experiențe mistice mai profunde, care este în mod fundamental cel care instituie deificarea. Totuși, pentru Palama, transformarea nu este făcută doar pentru a ști, ci de asemenea și pentru a trăi (un sistem etic). El subliniază faptul că ni se dă puterea să trăim, nu doar să știm. În uniune cu Dumnezeu, împărtășim viața Sa divină, nu natura Sa. Vedeți, G. Palama, *The Triads*, tr. de N. Gendle (London: SPCK, 1983) pp.10ff.

Dumnezeu, care, în cele din urmă, conduce la o epistemologie ontologică, bazată, la rândul ei pe o experiență mistică.⁵⁷⁸

Cineva ar putea pune la îndoială legitimitatea susținerii unei hermeneutici teologice potrivit căreia natura lui Dumnezeu, pe de o parte, nu poate fi comunicată, pentru că ea rămâne pe deplin inaccesibilă, iar, pe de altă parte, ea este comunicabilă și chiar oferă posibilitatea de participare vie cu natura divină. Însă, Grigore Palama rezolvă această antinomie fără a o suprima, subliniind distincția făcută de Dionisie între esență și energii.⁵⁷⁹ Participarea umană în Dumnezeu este, în consecință, o participare în energia lui Dumnezeu, și anume “o putere și o manifestare universală a Trinității”, care constituie *locusul* atât al iluminării, cât și al harului deificării.⁵⁸⁰ Iar, o asemenea distincție epistemologică ne permite să păstrăm structura unui

⁵⁷⁸ Palama scrie de asemenea că o “contemplarea perfectă a lui Dumnezeu și a lucrurilor divine nu este doar o abstracțiune, ci dincolo de această abstracțiune există o participare la lucrurile divine, un dar și o posesiune mai degrabă decât doar un proces de negare”. *The Triads*, I.iii.17. Din nefericire, Lossky nu subliniază această latură a epistemologiei lui Palama. ⁵⁷⁹ *ILG*, pp.45-69; *VG*, p.127. Akindynos a refuzat să recunoască această distincție. Pentru el “Dumnezeu este identic cu esența Sa, iar vederea lui Dumnezeu, dacă ar fi fost să fie acceptată ca posibilitate, era vederea fie a acelei esențe, în ea însăși, fie manifestările sale *create*”. Nu se putea percepe nici o distincție reală în Ființa necreată a lui Dumnezeu Însuși. Vedeți, Gregory Palama, *The Triads*, p.7.

⁵⁸⁰ Preocuparea principală a lui Palama aici este de a afirma faptul că deificarea sau *theosis*-ul omului în Hristos nu este rezervat misticilor izolați, ci este, de fapt, “identic cu credința creștină însăși și de aceea, era oferită tuturor membrilor Bisericii, odată cu botezul lor”. G. Palama, *The Triads*, p.8. Mai departe, înțelegerea sa referitoare la iluminarea prin Hristos implică faptul că “mintea, transfigurată prin har, se deschide, de asemenea către o cunoaștere a creaturilor”. Ibid., p.12. Din nou, aceasta arată încă o dată faptul că Lossky îl citează pe Sf. Palama în mod selectiv și că el, mai degrabă, ajustează teologia lui Palama pentru a se potrivi propriului său sistem hermeneutic. Vedeți, *VG*, p.127.

sistem epistemologic ce afirmă atât inaccesibilitatea lui Dumnezeu, cât și comunicabilitatea Sa. Lossky explică:

Această distincție dintre esență și energii nu aduce nici un fel de separare în ființa divină. Ar fi existat o separare dacă acțiunea ar fi opusă sentimentului, dacă energia ar fi presupus o capacitatea de a suferi (τὸ πάσχειν) în Dumnezeu; dar Dumnezeu acționează fără suferință în acțiunea Sa. Esența și energiile nu sunt, pentru Palama, două părți ale lui Dumnezeu, după cum încă își imaginează unii critici moderni, ci două moduri diferite ale existenței lui Dumnezeu, în interiorul naturii Sale și în afara naturii Sale; același Dumnezeu rămâne pe deplin inaccesibil în esența Sa – și Se comunică pe Sine Însuși pe deplin prin har.⁵⁸¹

Lossky justifică fundamentul cadrului epistemologic al Sf. Palama precizând că acesta nu propune un fel de exercițiu conceptual bazat pe adevărul revelat, ci este, în esență, o gramatică teologică bazată pe o experiență umană autentică avută cu Dumnezeu ca Trinitate printr-o vedere directă.⁵⁸² Doar pe baza distincției esență-energie, cineva poate să vorbească atât despre transcendența absolută a lui Dumnezeu, cât și

⁵⁸¹ *VG*, p.127. Totuși, Palama consideră că distincția în Dumnezeu dintre ‘esență’ și ‘energie’ nu este nimic altceva decât un mod de a spune că Dumnezeul transcendent rămâne transcendent, după cum El se comunică de asemenea pe Sine umanității. Vedeți, *The Triads*, III.ii.5; III.ii.15.

⁵⁸² Palama își dezvoltă sistemul epistemologic pe baza unei “cunoașteri complexe” și nu pe baza unei vederi directe a lui Dumnezeu. El scrie: “Când mintea se clădește pe resursele imaginare ale sufletului și, de aici, se asociază cu simțurile, ea produce o cunoaștere complexă”. Sf. Grigore Palama, “Capita 150.19” în *The One Hundred*, p.100. Totuși, în teologia mistică bizantină vederea directă a realității sau θεωρία τῶν ὄντων este un dar al harului și un fruct al rugăciunii.

despre Prezența Sa reală în economie în aceeași construcție epistemologică.⁵⁸³

Sf. Palama, potrivit lui Lossky, aplică acest concept al simplității divine, nu naturii lui Dumnezeu, ci energiilor Sale, și anume Ființei Sale Personale și activităților Sale. La nivel epistemologic, aceasta ne oferă capacitatea de a menține o distincție clară între natura transcendentă a lui Dumnezeu și harul Său immanent sau slava Sa.⁵⁸⁴ Lossky crede că această distincție dă naștere, în consecință, la două căi epistemologice diferite, și anume o gramatică afirmativă – cea care-L relevă pe Dumnezeu și o gramatică negativă – cea care ne conduce la uniunea cu Dumnezeu prin ignoranță.⁵⁸⁵

⁵⁸³ MT, pp.76ff. Palama consideră că realitatea divină transcende nu numai conceptele pozitive pe care le putem deține despre Dumnezeu în mod catafatic, ci de asemenea și negările gramaticii apofatice. El argumentează: “Cineva vede, nu într-un mod negativ – pentru că cineva totuși vede ceva – ci într-o manieră superioară negării. Deoarece Dumnezeu nu se află doar dincolo de cunoaștere, ci de asemenea, dincolo de necunoaștere; revelația Sa însăși este de asemenea cu adevărat un mister de felul cel mai divin și extraordinar, din moment ce manifestările divine, fie ele și simbolice, rămân necunoscute datorită transcendenței lor. Ele apar, de fapt, potrivit unei legi care nu este corespunzătoare nici naturii umane, nici celei divine – fiind, după cum era deja, pentru noi, și totuși, dincolo de noi – astfel încât nici un nume să nu le poată descrie așa cum se cuvine”. *The Triads*, l.iii.4 în N. Gendle, *The Triads*, p.32. Pentru Palama, totuși, ‘cunoașterea’ Dumnezeului total necunoscut este o experiență pozitivă, nu un gol cognitiv.

⁵⁸⁴ VG, pp.128-129. Totuși, ne putem încă întreba dacă nu ar fi suficient să spunem doar că Dumnezeu este immanent în transcendența Sa și că El este de asemenea transcendent în imanența Sa în loc să creăm un asemenea sistem epistemologic complex al simplității divine.

⁵⁸⁵ În utilizarea patristică, aceste două moduri de cunoaștere (intelectuali și mistică) corespund cu două facultăți umane cognitive diferite: “*nous*, rațiunea spirituală sau intelectul intuitiv, capabil de înțelegerea directă a adevărului lucrurilor și *dianoia*, intelectul analitic și discursiv care rezolvă

Ceea ce este interesant aici este faptul că Lossky explică această epistemologie bipolară într-un mod care asociază gramatica negativă cu energiile necreate ale lui Dumnezeu. În consecință, el subliniază faptul că cei care participă la energiile divine înțeleg adevărul prin orice alte mijloace decât prin intermediul experienței mistice. Acest lucru nu înseamnă că nu putem avea o vedere directă a lui Dumnezeu datorită faptului că ruta negativă nu ar conduce la esența lui Dumnezeu, ci la energiile Sale. Dimpotrivă, Lossky argumentează că participarea la energia lui Dumnezeu este, în mod fundamental, participarea în Dumnezeu, o adevărată “comuniune cu Sfânta Treime”.⁵⁸⁶ Lossky relatează:

Această comuniune cu Dumnezeu, în care cei neprilăniți vor fi în cele din urmă transfigurați de lumină și vor deveni, ei înșiși la fel de strălucitori ca soarele, care constituie beatitudinea vremurilor care vor veni, deificarea creaturilor, în care Dumnezeu va fi totul în toate, nu prin esența Sa, ci prin energia Sa, și anume prin har sau prin lumină necreată,

problemele prin etape logice și știe *despre* lucruri”. Vedeți, comentariul lui N. Gendle în *The triads*, p.118 (Fn. 3)

⁵⁸⁶ ILG, p.56ff. Astfel, “necunoașterea divină nu semnifică agnosticism sau refuzul de a-L cunoaște pe Dumnezeu”, ci este o pas preliminar pentru “o schimbare a inimii și a minții care ne oferă capacitatea de a obține contemplarea realității care ni se revelează pe măsură ce ne înalță către Dumnezeu”. Cu alte cuvinte, după cum argumentează Gendle, “adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu implică o transfigurare a omului prin Duhul lui Dumnezeu și negațiile teologiei apofatice semnifică doar incapacitatea de a ajunge la Dumnezeu fără o asemenea transfigurare prin Duhul”. N. Gendle, *The Triads*, p.14.

În același mod, Lossky acreditează ideea că acum, în era actuală, misterele Împărăției lui Dumnezeu pot fi experimentate “de cei care, trăiesc în uniune cu Dumnezeu, cei ce sunt transformați prin har și aparțin mai mult erei care va

⁵⁸⁷ VG, p.133. Trecând de la Dumnezeire în unitatea Sa la analiza celor trei persoane, Palama s-a întors de la Sf. Dionisie la teologia tradiției alexandrine, care înțelegea Divinitatea ca fiind Mintea de la care pornește Cuvântul ca de la o sursă. Palama, distinge patru sensuri ale cuvântului λόγος. Primul, este προφορικὸς λόγος, un cuvânt care este exprimat în exterior prin sunete. Acesta nu aparține de fapt minții, ci trupului impulsional de minte. Al doilea, ἐδιάθετος λόγος este imaginea mentală a sunetelor unui cuvânt înainte ca el să fie exprimat în exterior. Al treilea, λόγος ἐν διανοίᾳ se referă la un cuvânt în sensul unui concept sau al unei idei care ia formă în mod treptat în minte. În cele din urmă, există λόγος ἐμφύτως ἡμῖν ἐναποχείμενος τῷ νῷ, un cuvânt în sensul unei cunoașteri latente sau imanente în minte. Doar această ultimă semnificație oferă o analogie care se potrivește relației Logos-ului divin cu Divinitatea. Aceasta oferă un mod de reflecție asupra derivației Cuvântului de la Tatăl prin generare, în timp ce Cuvântul rămâne complet în *ipostaza* sa perfectă. Cuvântul nu este inferior Tatălui prin substanță, ci perfect identic cu El. Vedeți *Capita* 150, Ch.35. Totuși, Lossky nu reușește să sublinieze faptul că Palama crede cu putere că în funcție de ipostaze, Logos-ul – a doua Persoană a Trinității – asumându-și întreaga umanitate, devine în Trupul Său, sursa sau locul deificării. Pentru Palama a fi “deificat” înseamnă “a fi în El”, aceasta înseamnă, participant la Trupul Său, care este pătruns (prin “comunicarea idiom-urilor” în uniunea ipostazelor) de viață divină, sau de “energie”. Vedeți *The Triads* II.iii.11-12; II.iii.15-20. De aceea, deificarea sau comuniunea dintre divinitate și umanitate nu implică o confuzie a esențelor sau a naturilor. Totuși, mai rămâne o comuniune *reală* între Cel Necreat și creatura Sa și deificarea reală – nu prin esență, ci prin *energie*. Umanitatea lui Hristos, ‘ipostaziată’ de Logos, este pătrunsă de energie divină și trupul lui Hristos devine sursa luminii divine și a deificării.

veni decât vieții acestei lumi”.⁵⁸⁸ Ca anticipare a împlinirii escatologice, ființa umană se delectează cel mai tare într-o cunoaștere mistică, ce este cel mai înalt stadiu al vieții pământești în uniune cu Dumnezeu.⁵⁸⁹ Aceasta ne conduce la următorul pas în evaluarea noastră privind epistemologia lui Lossky, care arată cum funcționează gramatica supremă într-un discurs teologic despre Dumnezeu ca Trinitate.

4.1.2. Cunoașterea mistică despre Dumnezeu

Trasând aceste paralele și contraste între hermeneutica lui Lossky cu privire la doctrina despre vederea lui Dumnezeu și hermeneutica patristică specifică, ne întoarcem acum pentru a sublinia una dintre particularitățile epistemologiei sale, și anume cunoașterea mistică a lui Dumnezeu.

Lossky reclamă o bază mistică pentru toată teologia creștină. Pentru el, teologia și misticismul sunt inseparabile atât în forma dogmatică a revelației, cât și în experiența personală a extaticului.⁵⁹⁰ Totuși, pentru Lossky, după cum am observat deja, *profunzimea adevărului teologic trebuie găsit în misterul*

⁵⁸⁸ VG, p.134. Dimpotrivă, Palama proclamă “noutatea coplesitoare a Împărăției lui Dumnezeu revelate prin Hristos și caracterul gratuit al actelor mântuitoare și divine ale lui Dumnezeu”. De aceea, pentru el, vederea lui Dumnezeu nu poate depinde de “cunoașterea” umară. G. Palama, *The Triads*, p.13.

⁵⁸⁹ Lossky eșuiază în descrierea conceptului teologic despre “cunoașterea mântuitoare” (ἡ σωτήριος γνώσις) care, potrivit lui Palama este “descoperită prin învățătura Duhului Sfânt” și “atunci, trebuie considerată superioară tuturor învățăturilor oamenilor de știință și filozofilor”. Vedeți *Capita* 150, Ch. 25. Pentru Palama “cunoașterea mântuitoare este cunoașterea lui Dumnezeu prin adevăr și a locului pe care omul îl are în fața Sa”. Ibid.

⁵⁹⁰ MT, în special pp. 7-22.

care nu poate fi rostit a lui Dumnezeu ca Trinitate, în care putem participa în mod misterios, experimentând un adevăr divin mai degrabă decât să-l cunoaștem. În consecință, exact datorită acestui motiv, teologia creștină își găsește *locusul* în domeniul mistic al existenței noastre în Dumnezeu și devine, la rândul său, “teologie *par excellence*”.⁵⁹¹

Extinzând distincția pozitiv/negativă a lui Dionisie, introdusă în epistemologie sa, Lossky ajunge la o altă formă epistemologică reprezentată de un apofaticism radical, care conduce în cele din urmă la o formă de cunoaștere prin “ignoranță totală”. El explică:

Prin *necunoaștere* (ἀγνοσία) va ajunge cineva să-L cunoască pe Cel ce se află deasupra oricărui obiect posibil al cunoașterii. Continuând prin negații, vom putea să ne ridicăm de la nivelele inferioare ale existenței, către cele mai înalte, punând, în mod treptat, de-o parte tot ceea ce poate fi cunoscut, pentru a ne apropia de Cel Necunoscut în întinericul ignoranței absolute.⁵⁹²

⁵⁹¹ MT, p.9; ILG, p.50. Spre deosebire de gnosticism, în care ținta este cunoașterea de dragul acesteia, Lossky pretinde că în teologia creștină, ținta este uniunea cu Dumnezeu sau deificarea (θεώσις).

⁵⁹² MT, p.25. Teologii apuseni resping această abordare considerând că aspectul primordial al apofaticismului în teologia răsăriteană va ignora teologia naturală ceea ce ar conduce la stingerea Bisericii. Totuși, Every declară că “diferența reală dintre teologia creștină apuseană și cea răsăriteană nu constă în punctele doctrinare particulare, ci în diferența dintre cele două moduri de abordare a întregului subiect”. Vedeti, E. Every, “The Orthodox Church” *The Christian East* 1 (1951), p. 153, citat de J. Stamos, *Eastern Orthodox Mission Theology Today* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986), p.6. Ar trebui de asemenea menționat faptul că Lossky susține un apofaticism extrem, care nu reprezintă simbolul general al creștinismului răsăritean. De exemplu, Stăniloae pledează pentru o

Astfel, Lossky reduce epistemologia bipolară a lui Dionisie la o epistemologie cu o singură față stabilind gramatica negativă nu doar ca un corector al gramaticii afirmative, ci, de asemenea, ca singura epistemologie validă. Atunci, rezultă că, în mod epistemologic, gramatica apofatică indică natura enigmatică a relației umane (uniunii) cu Dumnezeu, a Căruia natură rămîne întotdeauna inexplicabilă în economie. Astfel, Lossky încearcă să protejeze transcendența lui Dumnezeu și să facă o distincție epistemologică clară între aspectele care pot fi cunoscute și cele care nu pot fi cunoscute din Dumnezeu. Este, într-adevăr, corect să subliniem faptul că:

Tot ceea ce putem spune în mod catafatic referitor la Dumnezeu nu arată natura Sa, ci lucrurile care care sunt legate de natura Sa (τὰ περὶ τὴν φύσιν)... Dumnezeu nu aparține clasei reprezentate de lucrurile existente: aceasta nu înseamnă că El nu are existență, ci că este deasupra tuturor lucrurilor existente, chiar și deasupra existenței însăși. Deoarece, dacă toate formele de cunoaștere au de-a face cu ceea ce există, cu siguranță, ceea ce este deasupra cunoașterii trebuie cu siguranță să fie de asemenea deasupra esenței (ὕπερ οὐσίας) și invers, ceea ce este deasupra esenței, va fi de asemenea deasupra cunoașterii.⁵⁹³

De aceea, considerăm că este important să menținem o distincție teologică și epistemologică între natura lui Dumnezeu și natura tuturor lucrurilor create, dar cât este de corect să demonstrăm din punct de vedere teologic o uniune ontologică a ființelor umane cu Dumnezeu? Cel mai probabil, preocuparea lui Lossky nu a fost perceperea epistemologică

gramatică apofatic-catafatică în teologia sa. El afirmă că “aceste două tipuri de cunoaștere nu sunt nici contradictorii, nici nu se exclud reciproc, mai degrabă, se completează una pe cealaltă”. Vedeti referitor la acest subiect: Stăniloae, *Experience*, pp.25-124; P. Negrut, *Revelație*, pp.52-64.

⁵⁹³ John Damascene citat în MT, p.36.

sau extinderea hermeneuticii sale pentru alte dogme creștine, de vreme ce el pur și simplu declară faptul că uniunea cu Dumnezeu este o posibilitate autentică pentru ființa umană pentru a ajunge la stadiul deificării, fără să explice mecanismele conceptuale ce operează în acest cadru.⁵⁹⁴ Mai puțin clar este faptul dacă transcendența lui Dumnezeu în această uniune ontologică este asigurată și, în special, în ce mod este ea demonstrată, din punct de vedere epistemologic. Pentru Lossky, se pare că uniunea cu Dumnezeu este o categorie ontologică în care Dumnezeu și umanitatea, transcendența și imanența, stau împreună fără a-și asuma riscul de a-și confunda distincția lor ontologică. *Dacă acest lucru este posibil, atunci ar fi semnificativ să examinăm, dacă putem folosi, de asemenea, o gramatică antinomică similară pentru a exprima o realitate transcendent-imanentă fără a introduce nici o altă distincție, cum ar fi distincția esență-energie, dar fără riscul de a amesteca natura acelor categorii reprezentate, de exemplu, natura umană să fie considerată a fi de același fel cu natura lui Dumnezeu.*

⁵⁹⁴ Textele biblice precum Ps. 82:6, Ioan 10:34-35 și 2 Petru 1:4 folosesc un limbaj specific care subliniază uniunea organică a umanității cu Dumnezeu. Alte texte biblice sunt citate și analizate în: P.B.T. Bilaniuk, "The Mystery of Theosis or Divinization," în *Studies in Eastern Christianity*, Vol. I (München-Toronto, 1977), pp.337-359; D.B. Clendenin, *Eastern Orthodox Christianity* (Grand Rapids: Michigan: Baker Book House, 1994), pp.117-137; T. Ware, *The Orthodox Church* (Harmondsworth: Penguin Books, 1993), pp.231-238. Totuși, pentru Irineu, theosis este scopul final al ființelor umane: "Dumnezeu, Logos-ul a devenit ceea ce suntem noi, pentru ca noi să devenim ceea ce este El Însuși". Irenaeus, *Adversus Haereses* III, 19.1 (PG 7, 939, 1120). Referitor la deificare la Irenaeus vedeți, G. Wingren, *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Edinburgh and London, 1959). Vedeți de asemenea, MT, p.38.

În mod neobișnuit, Lossky argumentează că ființa umană, chiar și în uniune cu Dumnezeu, "Îl cunoaște doar ca pe Cel Necunoscut": ca fiind în mod infinit transcendent, iar, din punct de vedere epistemologic, "inaccesibil în ceea ce este în existența Sa esențială".⁵⁹⁵ În consecință, Lossky consideră că apofaticismul, ca o "atitudine a minții ce refuză să formeze concepte despre Dumnezeu", este singura gramatică epistemologică acceptată pentru a funcționa într-un asemenea demers teologic.⁵⁹⁶ Totuși, această epistemologie pare să fie inutilă pentru construcția logică a discursului teologic despre Dumnezeu ca Trinitate, din moment ce gramatica apofatică nu formează o doctrină despre existența divină, ci neagă chiar și negațiile atributelor lui Dumnezeu.⁵⁹⁷ Lossky susține că "o asemenea atitudine exclude total toată teologia pur intelectuală și abstractă".⁵⁹⁸ Noi considerăm că ar fi corect să susținem un echilibru apofatic pentru o epistemologie pur catafatică, dar, pentru Lossky, după cum observă Laats, apofaticismul este mai mult decât atât: este "deconceptualizarea" sau deconstrucția în termenii lui Derrida.⁵⁹⁹

Care este atunci sistemul de referință al unui asemenea discurs teologic? Lossky identifică doar o singură sursă teologică: uniunea mistică împreună cu Dumnezeu, "o atitudine esențială care implică omul în întregime" și fără de care nu există deloc

⁵⁹⁵ MT, p.38.

⁵⁹⁶ VG, p.112; OT, p.32; MT, pp.38-39.

⁵⁹⁷ Din punct de vedere formal, acest principiu a fost denumit "dubla negare". Lossky pare să folosească modul de abordare al acestui subiect a lui Pseudo-Dionisie. Vedeți, A. Laats, *Doctrines*, p.83.

⁵⁹⁸ MT, p.39.

⁵⁹⁹ A. Laats, *Doctrines*, p.83. Deconceptualizarea este cuvântul folosit de Lossky. Totuși, el îl folosește cu o conotație diferită: acesta înseamnă a transforma un concept într-o noțiune care nu mai are conținutul său inițial. Vedeți, ILG, p.114.

teologie.⁶⁰⁰ În acest sens, teologia nu trebuie văzută ca o 'teologie extatică' sau ca pe o teologie a vidului sau a lipsei de formă, ci ca pe o cale înspre adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. Această nuanță hermeneutică ar putea sugera o epistemologie experimentală; dar Lossky nu dezvoltă în mod clar această noțiune în teologia sa.

Făcând referire la teologia 'catafatică' sau afirmativă, Lossky consideră că aceasta are legătură cu manifestarea lui Dumnezeu în creație și este privită ca "o scară a teofaniilor" în contrast cu ruta căii negative, care este "o ascensiune către uniune".⁶⁰¹ Maxim folosește această analogie în structura sa epistemologică indicând înspre o "scară" epistemologică ce este revelată prin Hristos și prin care ființele umane pot să-și găsească propriul *kenosis*, și anume o cale către golirea de sine a pasiunilor.⁶⁰² Dimpotrivă, Lossky consideră că această "scară a teologiei catafatice", care își găsește *locusul*, în principal, atât în Sfânta Scriptură, cât și în Întruparea Cuvântului, nu este nimic altceva decât "o serie de pași prin care sufletul poate urca prin contemplarea" naturii lui Dumnezeu.⁶⁰³ Dar, din

moment ce Lossky identifică manifestările lui Dumnezeu în creație ca fiind energiile necreate ale lui Dumnezeu, în stadiul intermediar dintre natura creată și cea necreată a lui Dumnezeu este evident că, pentru el, chiar și realitatea catafatică "reține pentru noi caracterul său apofatic".⁶⁰⁴ În acest mod, teologia catafatică și cea apofatică nu reprezintă, de fapt, două căi epistemologice diferite, ci mai degrabă o cale fundamentală prin care "Dumnezeu coboară către noi, în 'energiile' în care El se manifestă", și "noi urcăm către El prin 'uniunile' în care El este de neînțeles prin natura Sa".⁶⁰⁵ Astfel, rămânem doar cu o gramatică mistică, ce poate fi folosită pentru a accentua "diversele nivele din teologie, fiecare corespunzătoare capacităților diferite ale înțelegerilor umane care ating misterele lui Dumnezeu".⁶⁰⁶ Lossky comentează:

Atunci, putem contempla frumusețea divină însăși: pe Dumnezeu care Se manifestă El Însuși, prin creație. Speculația, treptat, lasă loc contemplării, cunoașterea lasă loc experienței; deoarece, prin eliminarea conceptelor care încâtușează spiritul, dispoziția apofatică revelează orizonturi

⁶⁰⁰ MT, p.39; vedeți de asemenea, VG, pp.9, 48, 50, 84; OT, p.111; ILG, pp.37ff, 50, 97, 103, 139.

⁶⁰¹ VG, pp.67, 189f; MT, p.39.

⁶⁰² A. Louth, *Maximus*, p.34. Louth subliniază aici faptul că în epistemologia lui Maxim "calea în sus" pentru deificare este, în fond, o "cale în jos" către golirea pasiunilor din noi înșine.

⁶⁰³ MT, p.40. Brunner indică faptul că: "Întruparea ca atare, nu este punctul pivotant al revelației biblice, ci mai degrabă, lucrarea Răscumpărătorului, Isus Hristos... a venit pentru a răscumpăra. Pentru a fi siguri, doar Domnul Întrupat – Însuși Dumnezeu, Însuși Omul – poate fi Răscumpărătorul. Dar Biblia ne îndeamnă să ne gândim mai puțin la secretul Persoanei lui Isus decât la misterul lucrării Sale. Aș dori să accentuez din nou acel loc comun aparent: nu substantivul, ci verbul este cuvântul cheie în limbajul biblic... Biblia nu este niciodată substanțialistă, ci este întotdeauna actuală. Este în

mod fundamental istorică; dar contemplarea naturii lui Hristos ne îndreaptă în mod greșit către un anumit Naturalism". E. Brunner, *The Divine-Human Encounter*, trad. de A.W. Loos (London: SCM Press, 1944), p.102.

⁶⁰⁴ MT, p.39.

⁶⁰⁵ Ibid.

⁶⁰⁶ MT, p.40. Pentru a exprima unitatea cu Dumnezeu, susține Meyendorff, Părinții greci foloseau conceptul de deificare ca pe "un concept cristocentric și escatologic, exprimat în limbaj platonice, dar în mod fundamental independent de speculația filozofică". J. Meyendorff, "Theosis in the Eastern Orthodox Tradition", în L. Dupré și D.E. Saliers (eds.), *Christian Spirituality, Post-Reformation and Modern* Vol.III, (London: SCM Press, 1990), p.471

Înseamnă că teologia negativă este o expresie a acelei atitudini fundamentale, și anume “o comuniune cu Dumnezeu” care transformă întreaga teologie într-o “contemplare a misterelor revelației”.⁶⁰⁸ De aceea, etapa finală a încercării umane, din punct de vedere epistemologic sau teologic, nu este ‘cunoașterea’ ca atare, ci ‘uniunea’ cu Dumnezeu, și anume deificarea, care este punctul final atins de mintea contemplativă provocată în mod continuu de antinomii.⁶⁰⁹ Totuși, este impresionantă credința lui Lossky, potrivit căreia hermeneutica apofatică nu conduce la o ‘absență’, un gol conceptual, ci la o ‘prezență’, din moment ce Dumnezeu, deși necunoscut prin natura Sa, este personal prin relațiile Sale. Considerăm că asemenea relații personale cu Dumnezeu pot avea un rol important în epistemologia creștină. Ele pot reprezenta un mijloc adecvat pentru o înțelegere logică a manifestării transcendente a lui Dumnezeu în economie (desigur în limitele în care cunoașterea rațională cu privire la acest subiect este posibilă). Totuși, Lossky subliniază faptul că hermeneutica apofatică este “ceva ce transcende toate noțiunile atât ale

⁶⁰⁷ MT, p.40. De asemenea, Meyendorff scrie: “De aceea, adevăratul scop al creației nu este contemplarea esenței divine (care este inaccesibilă), ci, comuniunea cu energia divină, transfigurarea și transparența față de acțiunea divină în lume.” J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, p.133.

⁶⁰⁸ ILG, pp.37, 40; VG, pp.27, 37, 56, 107, 110; MT, p.42. În mod apparent, acest tip de gramatică indică o epistemologie experimentală în teologia lui Lossky. Totuși, el nu o exprimă în mod clar.

⁶⁰⁹ VG pp.35, 48, 55, 67, 102; OT, pp.25, 82f, 92, 111. Din nou, Lossky ajunge foarte aproape de o structură epistemologică bazată pe o participare existențială a ființei umane în Dumnezeu. Totuși, el ratează ținta din moment ce lentilele sale hermeneutice sunt colorate din nou în mod mistic.

naturii, cât și ale persoanei” atingând Trinitatea infinită.⁶¹⁰ Astfel, Lossky pare să ia noțiunea de ‘Trinitate’ nu ca pe o cheie hermeneutică ce se află la dispoziția noastră pentru a exprima relațiile intra-divine (în care ‘natura’ și ‘persoana’ sunt luate în considerație). Ci, mai degrabă, ‘Trinitatea’ pentru Lossky este o supraesență mistică, care transcende orice noțiuni conceptuale, precum cele reprezentate de natură sau persoană. Totuși, aceasta sugerează o lipsă de claritate în delimitarea hermeneuticii sale teologice ce operează asupra realității pe care el încearcă s-o exprime prin limbaj.

În consecință, Lossky susține că epistemologia cu privire la Dumnezeu, ca un constituent esențial al teologiei creștine, trebuie structurată în mod mistic. Pentru Lossky, nici relația personală a lui Dumnezeu cu creația Sa, nici capacitatea umană intelectuală nu pot oferi nici o informație vitală pentru cunoașterea ca atare a lui Dumnezeu. Orice fel de cunoaștere catafatică este importantă doar în măsura în care stimulează contemplarea mistică pentru a reprezenta un mijloc al uniunii cu Dumnezeu, care, la rândul Său, constituie atât centrul, cât și sursa teologiei creștine. Din acest motiv, Lossky crează un sistem epistemologic în care atât uniunea ipostatică, cât și uniunea naturilor sunt complet omise din ecuația uniunii lui Dumnezeu cu ființele umane. În plus, el introduce o nouă categorie epistemică – “o distincție inefabilă” – alta decât cea reprezentată de distincția esență-persoane, potrivit căreia Dumnezeu este atât total inaccesibil, cât și, în același timp, accesibil.⁶¹¹ Aceasta este categoria energiilor necreate către care ne vom întoarce pentru analiză în secțiunea următoare.

⁶¹⁰ MT, p.44. Totuși, ne putem încă întreba dacă nu putem aduce în epistemologia noastră ontologică noțiuni precum “persoana” sau “natura” din moment ce termenul “Trinitate” este acceptat deja.

⁶¹¹ ILG, pp.40f, 55, 89; MT, p.70.

4.1.3. Natura enigmatică a energiilor necreate

După cum s-a precizat mai sus, Lossky inaugurează o nouă gramatică epistemologică, ce căuta inițial să protejeze natura inaccesibilă a lui Dumnezeu și să simplifice hermeneutica creștină în ceea ce privește doctrina uniunii noastre cu Dumnezeu. Lossky admite că a fost nevoie de această categorie nouă din epistemologia creștină pentru a stabili o bază dogmatică pentru uniunea cu Dumnezeu.⁶¹² Problema epistemologică mai acută apare atunci când Lossky încearcă să definească natura energiilor divine și relația lor cu natura lui Dumnezeu. El explică faptul că energiile sunt în mod intrinsec “operațiuni divine, forțe adecvate și inseparabile de esența lui Dumnezeu, în care El merge dincolo de El Însuși. Se manifestă, comunică și Se oferă pe Sine Însuși”.⁶¹³ El indică, de exemplu, faptul că “iluminarea divină și deificatoare și harul nu reprezintă esența, ci energia lui Dumnezeu”.⁶¹⁴ De aici,

⁶¹² *VG*, pp.9, 50, 102; *ILG*, pp.38, 50; *MT*, p.71. Totuși, Lossky nu spune dacă această uniune mistică cu Dumnezeu este o experiență religioasă concretă dincolo de domeniul raționalului sau o expresie metaforică a unui fapt dogmatic – faptul transcendenței absolute al naturii divine. Totuși, pentru Trethowan această distincție este inacceptabilă. El spune că “A face o distincție reală în Dumnezeu Însuși, alta decât cea dintre Persoane nu este cu siguranță recomandată, ci mai degrabă este un dezastru. Deoarece pare să distrugă unitatea lui Dumnezeu”. I. Trethowan, “Lossky on Mystical Theology”, p.243.

⁶¹³ *MT*, p.70. Grigore de Nisa comentează de asemenea “De fapt, Cel ce este invizibil prin natura Sa, devine vizibil prin energiile Sale, apărând în fața noastră în împrejurimile naturii Sale”. Grigore de Nisa, *De Beatitudinibus*, Oratio VI (*PG* 44, 1269). Pentru mai multe idei referitoare la energiile divine la Grigore de Nisa, vedeți D.L. Balas, *Metousia theou: Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa* (Rome: Studia Anselmiana, 1966).

⁶¹⁴ *VG*, p.127.

distincția dintre *teologie* (Dumnezeu ‘in se’) și *economie* (Dumnezeu ‘ad extra’).

Totuși, în mod epistemologic, energiile divine, opuse esenței necunoscute, exprimă adevărul ascuns al lui Dumnezeu ca Trinitate, în economie.⁶¹⁵ Pe baza epistemologiei lui Dionisie legată de ‘uniuni’ (ἐνώσεις) și ‘distincții’ (διακρίσεις) în Dumnezeu, Lossky egalizează ‘uniunile’ cu ‘esența’ și ‘distincțiile’ cu ‘energiile’, creându-și astfel propriul sistem hermeneutic, potrivit căruia,

Sfânta Scriptură Îl revelează pe Dumnezeu formulând numele divine potrivit energiilor în care Dumnezeu Se comunică pe Sine Însuși, în timp ce rămâne inaccesibil în esența Sa, se distinge față de alții, în timp ce rămâne simplu și devine o varietate, fără să-și părăsească unitatea; deoarece, în El ‘uniunile predomină distincțiile’. Cu alte cuvinte, distincțiile nu sunt diviziuni sau separări în cadrul ființei divine. Δυνάμεις, sau energiile prin care Dumnezeu Se manifestă, sunt Dumnezeu Însuși, dar nu în conformitate cu substanța Sa.⁶¹⁶

În consecință, “tot ceea ce spunem în mod pozitiv (κατάφατικῶς) despre Dumnezeu nu reprezintă natura Sa, ci lucrurile referitoare la natura Sa”.⁶¹⁷ Ne-am fi așteptat să vedem că manifestările lui Dumnezeu în creație ar reprezenta o categorie conceptuală similară cu cea reprezentată de energiile divine ale lui Lossky. Dimpotrivă, Lossky le descrie precizând

⁶¹⁵ *ILG*, p.56f. Pentru baza trinitară a energiilor necreate, vedeți, E. Bartoș, *Deification*, pp.58-65.

⁶¹⁶ *Ibid*; *VG*, pp.65f. După cum am văzut deja, Dionisie sublinia în mod diferit distincțiile din Dumnezeu. În viziunea Sa, atributele lui Dumnezeu sunt de asemenea distincții.

⁶¹⁷ *MT*, p.73.

că “energia nu este o funcție divină, care se află la îndemâna ființelor create”.⁶¹⁸ Dacă acest lucru este astfel, nu ar trebui să fim surprinși să descoperim faptul că Lossky adaugă o nouă dimensiune ontologică sistemului său epistemologic. După cum declară el:

Prezența lui Dumnezeu în energiile Sale trebuie înțeleasă într-un sens realist. Nu este prezența unei cauze operative prin efectele sale deoarece energiile nu sunt efecte ale cauzei divine, după cum sunt creaturile Sale; ele nu sunt create, formate *ex nihilo*, ci curg etern din esența Trinității. Ele sunt manifestările naturii divine, care nu poate stabili limite sie însăși, deoarece Dumnezeu este mai mult decât esență. Energiile ar putea fi descrise ca fiind acel mod de existență al Trinității, care este în afara esenței sale inaccesibile. Astfel, Dumnezeu există atât în esența Sa, cât și în afara esenței Sale.⁶¹⁹

Astfel, pe lângă ‘esență’ și ‘ipostas al lui Hristos’ Lossky adaugă ‘energiile necreate’ ca pe o a treia distincție ontologică în Dumnezeu ca Trinitate. Ca rezultat, sistemul său epistemologic devine și mai enigmatic, câtă vreme Lossky susține, în același timp, că procesiunea *ad extra* a lui Dumnezeu, și anume energiile Sale necreate, în mod fundamental, Îl manifestă în întregime pe Dumnezeu Însuși.⁶²⁰ De aceea, pe de-o parte se pare că, din punct de vedere ontologic, nu există nici o distincție reală între existența lui Dumnezeu ca atare și energiile Sale. Iar, pe de altă parte, din

⁶¹⁸ Ibid., p.74.

⁶¹⁹ Ibid., p.73. Stăniloae crede de asemenea că venirea lui Dumnezeu în lume s-a făcut prin energiile Sale, care nu reprezintă “nici esența lui Dumnezeu, nici persoanele prin care ființa Sa subzistă în totalitate, ci ele sunt ‘în preajma ființei lui Dumnezeu’”. *Experience*, p.102.

⁶²⁰ OT, p.49; ILG, p.54. Philaret of Moscow folosește termenul “slavă” pentru ‘energii’ oferindu-i aceeași dimensiune ontologică. Vedeți MT, p.75.

punct de vedere epistemologic, este subliniat faptul că participarea umană în Dumnezeu este posibilă doar în zona energiilor Sale divine, nu în natura lui Dumnezeu. Așadar, într-o manieră antinomică, Lossky crede că energiile nu sunt Dumnezeu în esența Sa și totuși, în același timp, sunt inseparabile de esența Sa.⁶²¹ Singura dilemă pe care Lossky o identifică în cazul în care lăsăm deoparte distincția introdusă de ‘energiile necreate’ este faptul că nu ar mai exista distincții între entitățile “care nu pot fi cunoscute și cele care pot fi cunoscute, cele ce nu pot fi comunicate și cele ce pot fi comunicate” din Dumnezeu.⁶²²

Pe de altă parte, distincția epistemologică, generată de ‘energiile necreate’ în Dumnezeu ca Trinitate, potrivit lui Lossky, elucidează câteva dintre cele mai dificile aspecte ale teologiei creștine:

1. Clarifică implicațiile economice ale lui Dumnezeu ca Trinitate. *Nu mai trebuie să discutăm în mod incorect despre ‘Trinitatea economică’ și despre ‘Trinitatea immanentă’.* Apelând la hermeneutica energiilor necreate putem evita această distincție de vreme ce energiile lui Dumnezeu aparțin Trinității imanente precum și economiei, deoarece prin energiile Sale Dumnezeu se manifestă pe Sine Însuși față de creația Sa. Coborârea economică a Trinității prin energiile necreate urmează această cale:

⁶²¹ VG, p.127; MT, p.76. În mod asemănător, K. Ware susține faptul că energiile lui Dumnezeu sunt Dumnezeu Însuși, în relație cu lumea. Vedeți, K. Ware, “God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction”, în *Eastern Churches Review* 7 (1975), p. 129. Vedeți de asemenea Dionisie, *On the Divine Names* 9.9 (PG 3, 916C).

⁶²² Aceasta este într-adevăr o dilemă reală, dar, după cum vom argumenta mai târziu în această lucrare, aceasta poate fi depășită printr-un sistem epistemologic diferit.

“toată energia își are originea în Tatăl, fiind comunicat de Fiul prin Duhul Sfânt – ἐκ πατρὸς, διὰ υἱοῦ, ἐν ἁγίῳ πνεύματι”.⁶²³ Însă apare multă confuzie atunci când Lossky continuă să spună că “Fiul și Duhul Sfânt sunt, dacă am putea spune astfel, procesiuni personale”, în timp ce energiile sunt “procesiuni naturale”. Pe lângă aceasta, Lossky, de asemenea, susține că “energiile sunt inseparabile de natură și natura este inseparabilă de cele trei Persoane”.⁶²⁴ Prin urmare, toate aceste distincții epistemologice în Trinitatea divină par să fie o himeră hermeneutică sau un miraj teologic, care atunci când cineva crede că i-a ‘prins’ semnificația, tocmai atunci relizează că n-a ‘prins’ nimic.

- 2 Doctrina energiilor necreate constituie atât baza dogmatică, cât și gramatica epistemologică pentru un caracter real al tuturor experiențelor mistice. După cum indică Lossky, Dumnezeu, care este inaccesibil prin esența Sa, este prezent prin energiile Sale “ca într-o oglindă”, fiind necunoscut și, de asemenea, revelat în totalitate. *Acestea sunt “cele două moduri diferite ale existenței divine, în esență și în afara esenței”*.⁶²⁵

⁶²³ MT, p.82. Lossky afirmă că se poate spune că esența lui Dumnezeu este superioară energiilor Sale în același sens în care se spune că Tatăl, sursa întregii divinități, este superior Fiului și Duhului Sfânt. Vedeți ILG, p.55.

⁶²⁴ MT, p.86 Lossky folosește aici terminologia intra-trinitară a naturii-persoanelor și-i extinde semnificația și către energiile lui Dumnezeu. Totuși, el demonstrează în mod indirect faptul că distincția dintre natură-energie este inutilă din moment ce el revine la distincția tradițională natură-persoane.

⁶²⁵ Ibid. Triada esență-ipostază-energie, manifestată în baza epistemologică a deificării este leitmotiv-ul abordării teologice a lui Stăniloae asupra conceptului *theosis*. El scrie că “Motivul pentru care răsăritul vede întruparea Domnului atât de importantă pentru unificarea omenirii se

- 3 Această doctrină explică modul în care este posibilă o prezență economică reală a Trinității. *Trinitatea locuiește în noi*, argumentează Lossky, prin “energiile care sunt comune celor trei ipostasuri sau, în alte cuvinte, prin har”.⁶²⁶ În timp ce primim energiile deificatoare, primim, în același timp, sălășluirea Sfintei Treimi în noi.⁶²⁷

- 4 Distincția dintre esență și energii oferă o înțelegere epistemologică a doctrinei uniunii cu Dumnezeu. Potrivit lui Lossky, uniunea noastră cu Dumnezeu nu este nici “legată de ipostaze”, ca în cazul naturii umane a lui Hristos, nici “materială”, ca în cea a celor trei Persoane divine, ci “uniunea cu Dumnezeu prin energiile Sale sau uniunea prin har ne face să participăm în natura divină, fără ca esența noastră să devină esența lui Dumnezeu”.⁶²⁸ *Cu alte cuvinte noi devenim în har ceea ce Dumnezeu este în natură.*

datorează pe de-o parte înfățișării divine a lui Hristos prin care natura umană a lui Hristos a fost asumată și pe de altă parte, doctrinei energiilor necreate. Înfățișarea divină a lui Hristos este deschisă în mod activ de umanitate deoarece aceasta nu este închisă într-o înfățișare umană a lui Hristos și astfel supusă limitărilor naturii create. Umanitatea Cuvântului, care a luat chip în El și care a fost pătrunsă de energiile Sale, este influența lucrării secrete în interiorul întregului trup al omenirii, fundația doctrinei deificării omului, o învățătură atât de dragă Părinților greci”. D. Stăniloae, *Theology and the Church*, p. 191.

⁶²⁶ MT, p.87; ILG, p.59.

⁶²⁷ VG, pp.67-69. Pentru Chiril din Alexandria de asemenea, participarea în energiile divine este în mod fundamental o participare în viața personală a Trinității. Vedeți, Chiril, *In Joannes IX*, 1 (PG 74, 280C); *Adversus Nestorianos V*, 1 (PG 76, 213D). Vedeți de asemenea, N. Russell, “Partakers of the Divine Nature in the Byzantine Tradition”, în J. Chrysostomides (ed.), *Kathegetria: Essays Presented to Joan Hussey on Her 80th Birthday* (Porphyrogenitus, 1988), pp.58-59.

⁶²⁸ MT, p.87.

Pe lângă toate caracteristicile sale pozitive, această energie necreată este, în mod fundamental, o esență-în-acțiune, și anume o construcție epistemologică ce arată caracterul inadecvat al limbajului uman pentru a exprima o realitate antinomică precum transcendența-imanența lui Dumnezeu. Laats are dreptate când susține că distincția dintre esență și energii în Dumnezeu este "o distincție pur epistemologică". Convingerea sa este că "esența și energiile sunt una în re".⁶²⁹ Astfel, în mod neintenționat, Laats propune o gramatică epistemologică alternativă pentru a înțelege această distincție dintre esență și energii, care subliniază într-un mod mai simplu atât unitatea Ființei lui Dumnezeu, cât și manifestarea Sa în creație. Totuși, ne-am putea întreba dacă n-am putea identifica o gramatică teologică diferită, ce poate evita o asemenea distincție care produce confuzie în Dumnezeu. Astfel, nevoia pentru o gramatică antinomică în teologie devine evidentă chiar și dintr-un punct de vedere al unei hermeneutici apofatice.

4.1.4. Limitele gramaticii apofatice

Pentru a rezuma concluzia noastră de până acum, putem spune că revelația creștină, pentru Lossky, reprezintă o noțiune complexă, existențială, care facilitează majoritatea informațiilor mistice despre Dumnezeu ca Trinitate. Urmând această gramatică epistemologică a Părinților Bisericii referitoare la revelație, Lossky localizează doctrina sa despre revelație în noțiunea despre Dumnezeu ca Trinitate. El susține că revelația, la un nivel personal, poate fi atinsă prin mijlocul unei participări ontologice a ființelor umane în viața lui Dumnezeu. Astfel, pentru Lossky, uniunea cu Dumnezeu determină o epistemologie corespunzătoare și nu invers, adică

⁶²⁹ A. Laats, *Doctrines*, p.77.

o epistemologie corectă determină o participare ontologică a ființei umane în Dumnezeu. Spre deosebire de Părinții Bisericii (după cum am încercat să prezentăm în textul notei de subsol) Lossky dezvoltă o epistemologie a 'uniunii cu Dumnezeu' printr-o hermeneutică mistică, ce, în cele din urmă, transcende atât cunoașterea intelectuală, cât și contemplarea, în timp ce deschide un spectru larg al cunoașterii prin ignoranță. *Din moment ce misterul Trinității este obiectul cunoașterii, el susține că epistemologia creștină trebuie să fie trinitară într-un mod care să indice întotdeauna relațiile inefabile intra-trinitare și să evite orice concepte raționale și presupuneri pentru a atinge vârful său epistemologic, și anume deificarea urmată de pletora cunoașterii perfecte.*

Dintr-o asemenea perspectivă, *discursul trinitar va face întotdeauna referire la Dumnezeu ca la o realitate exprimată nu prin descrieri teologice detașate, ci prin dinamica experiențelor vii.* Totuși, Lossky minimizează acest spectru larg al cunoașterii, din moment ce el depotențează o înțelegere catafatică a manifestării lui Dumnezeu în economie. El preferă cheia hermeneutică a unui apofaticism extrem, care, la rândul său, dă naștere atât unei epistemologii mistice pentru teologia creștină, cât și unei vieți mistice pentru credincioși. Astfel, apofaticismul, ca atitudine a minții umane ce refuză să formeze concepte despre Dumnezeu, devine tema dominantă a epistemologiei lui Lossky. După cum am văzut, o gramatică apofatică indică atât înspre o uniune mistică pe care o realizăm împreună cu Dumnezeu ca și creator ontologic al ființei umane, cât și înspre o comuniune mistică pe care o susținem cu Dumnezeu ca și creator epistemologic al teologiei creștine. Totuși, Lossky pare să subordoneze orice epistemologie noetică preocupărilor sale metafizice. Ca rezultat, pentru el, revelația devine o realitate învăluită în permanență în mister și care este introdusă în epistemologie nu

cu scopul de a crea o claritate rațională despre Dumnezeu, ci cu scopul de a chema la intimitate cu Dumnezeu. Rămâne însă întrebarea: cum poate fi testată teologic și structurată epistemologic această experiență intimă, personală cu Dumnezeu? Lui Lossky îi lipsește un 'filtru' teologic valid, prin care experiențele apofatice pot fi validate și transpuse într-o structură logocentrică.

Totuși, preocuparea principală a lui Lossky în teologia sa este de a proteja transcendența lui Dumnezeu. Astfel, el introduce o distincție conceptuală în esența lui Dumnezeu, potrivit căreia putem identifica atât natura necomunicabilă a lui Dumnezeu, cât și energiile Sale comunicabile. După cum am observat deja, această distincție apodictică necesită o gramatică antinomică, deoarece aceste două categorii din Dumnezeu sunt atât asemănătoare, cât și distincte. Nu numai că existența lui Dumnezeu este cufundată în antinomii, dar și epistemologia creștină, la rândul său, trebuie să fie structurată în conformitate cu realitatea pe care dorește s-o zugrăvească. Atunci, înseamnă că, pentru Lossky, adevărul legat de realitatea lui Dumnezeu ca Trinitate nu poate niciodată să fie pe deplin exprimat prin limbaj sau prin forma scrisă a Bibliei, dar în schimb își găsește cea mai profundă expresie prin tăcere. *Totuși, această epistemologie tăcută necesită o întoarcere la lumea în care revelația lui Dumnezeu a fost deja comunicată prin limbaj și exprimată în mod catafatic prin Hristos.* Ne vom întoarce să analizăm modul în care Lossky găsește corespondența epistemologică despre Dumnezeu ca Trinitate în Hristos și în creație. Totuși, înainte de aceasta ar trebui să subliniem câteva puncte critice în doctrina despre revelație a lui Lossky.

În primul aspect, la nivelul existenței, Lossky susține cu înverșunare faptul că în stadiul uniunii nu există nici o corespondență între esența lui Dumnezeu și natura umană,

Evident, aceasta, la rândul său, implică o epistemologie adecvată pentru a păstra distanța dintre cele două, în timp ce ele se află încă în uniune. Din acest motiv, Lossky crează un sistem epistemologic în care atât uniunea legată de ipostaze, precum și uniunea naturilor sunt în totalitate desconsiderate de ecuația uniunii lui Dumnezeu cu ființele umane. În plus, el introduce o nouă categorie epistemică – energiile necreate – alta decât esență-persoane, potrivit căreia Dumnezeu este atât pe deplin inaccesibil, cât și accesibil în același timp.⁶³⁰

În al doilea aspect, la nivel epistemologic, din moment ce Lossky nu își fundamentează teologia pe corespondentul conceptual al Trinității transcendente, este posibil să omită orice terminologie nouă din sistemul său epistemologic. Noi considerăm că terminologia biblică poate fi folosită, în schimbul terminologiei apofatice, pentru a exprima uniunea noastră cu Dumnezeu în scopul de a spune că noi devenim ca El în termenii diferențierii mai degrabă decât prin similaritatea naturilor. Totuși, pentru o interpretare teologică a narațiunilor biblice, avem nevoie de o nouă gramatică ce poate depăși atât limitele codurilor lexicale apofatice, cât și ale celor catafatic. Prin urmare, putem presupune că Dumnezeu este, în mod fundamental, Creator și că noi suntem, fără echivoc, creaturi umane, astfel încât nu se poate presupune nici o analogie de natură între om și divinitate. Totuși, din moment ce El este Creatorul și noi suntem creaturile Sale, ar trebui să găsim câteva analogii esențiale care ar putea fi folosite într-un discurs teologic despre Dumnezeu ca Trinitate.

În al treilea aspect, la nivel teologic, trebuie să ni se reamintească faptul că termenul 'Trinitate' este, în mod

⁶³⁰ ILG, p.41; OT, pp.29, 31, 33; MT, p.70.

fundamental, un termen epistemologic ce a fost inițial folosit pentru a clarifica relațiile dintre un 'ousia' divin și trei 'hypostases' divine. O confuzie importantă a luat naștere în teologia lui Lossky datorită lipsei sale de claritate în ceea ce privește noțiunea Trinității, din moment ce, pentru el, Trinitatea este mai degrabă supra-esența lui Dumnezeu, cel mai profund mister dintre toate. Această înțelegere se află în totală contradicție cu intenția hermeneutică a acestui termen.

În al patrulea aspect, la nivel cristologic, revelația divină prin Hristos, istorie și creație pare să fie lipsită de importanță în epistemologia lui Lossky, din moment ce esența inaccesibilă a lui Dumnezeu este, pentru el, cel mai înalt pisc teologic. Întrebarea care se ridică aici ar fi aceasta: De vreme ce Dumnezeu ne-a dat un loc de întâlnire în economia mântuirii prin lucrarea lui Hristos, de ce ar trebui să insistăm pe o întâlnire apofatică pe care să o avem cu divinitatea în energiile Sale necreate? 'O cale în jos' epistemologică, după modelul revelației lui Dumnezeu în Hristos, ne-ar face și mai hotărâți să luăm în considerație revelația istorică a lui Dumnezeu. Aceasta ne-ar da posibilitatea atât să structurăm un discurs trinitar coerent, cât și să identificăm 'o cale în sus' printr-o gramatică doxologică a credinței și a dragostei.

4.2. Creația: Gramatica pierdută a Trinității

Datorită faptului că gramatica epistemologică a lui Lossky este atât de saturată de elemente apofatice, și astfel diminuează attributele pozitive ale lui Dumnezeu, creația pare de asemenea să aibă puțină importanță în epistemologia sa. De aceea, după cum se exprimă, el urmează o cale apofatică către cunoașterea lui Dumnezeu, care "elimină pe deplin întreaga creație" din

gramatica noastră contemplativă.⁶³¹ Atunci, care este rolul creației în epistemologia lui Lossky? Acum ne întoarcem să evaluăm doctrina lui Lossky despre creație cu scopul de a vedea legătura sa epistemologică dintre Dumnezeu ca Creator și creația Sa.

Rolul jucat de doctrina creației în epistemologia lui Lossky este limitat de faptul că, pentru el, creația este "un act al voinței lui Dumnezeu" nu un act al personalității sau al naturii Sale.⁶³² Nu numai că acest lucru arată că esența lui Dumnezeu, potrivit lui Lossky, nu se află sub nici o formă în relație cu creația Sa, dar și că El rămâne neschimbat chiar dacă creația nu ar fi existat. Lossky scrie:

De aceea, nu există nimic în natura divină ce ar putea fi cauza necesară pentru producerea creaturilor: creația ar putea foarte bine să nu fi existat. Dumnezeu ar fi putut foarte bine să nu creeze; creația este un simplu act de voință și acest act este unicul fundament al existenței tuturor ființelor.⁶³³

Totuși, Stăniloae se opune unei asemenea perspective hermeneutice impersonale cu privire la legătura dintre Dumnezeu și creația Sa. El relatează:

⁶³¹ OT, p.32. Datărită faptului că Lossky nu a subliniat doctrina creației, critica teologică din partea altor gânditori a fost slabă în această direcție. Totuși, vom încerca să arătăm faptul că aceasta lipsă a reperelor epistemologice din creație face ca teologia lui Lossky să fie dezechilibrată. În schimb, creația este tema centrală, de exemplu, la Maxim; vedeți, *The Ambigua* PG 91, 1073 C.

⁶³² ILG, p.15.

⁶³³ MT, p.93. Lossky nu oferă nici o explicație despre legătura dintre voința lui Dumnezeu și natura Sa divină. Totuși, dacă Dumnezeu este Creator și dacă aceasta este o caracteristică a naturii Sale, atunci, cum putem separa voința Sa de natura Sa?

Creația nu trebuie să fie înțeleasă ca pe un act prin care Dumnezeu crează o realitate separată de El Însuși, ca un obiect exterior Lui Însuși care este obiectul primordial. Dumnezeu crează lumea în Sine Însuși, printr-o manifestare a energiei Sale și prin Duhul Său. În mod evident, Dumnezeu nu trebuie în nici un caz confundat cu o parte sau cu o putere a lumii, dar Dumnezeu nu este separat de lume, nici lumea nu este separată de Dumnezeu; El este cauza necondiționată a lumii.⁶³⁴

Astfel, Stăniloae crede că atunci când ne gândim la Dumnezeu ca la un Creator, trebuie să evităm ideea că Dumnezeu are o viață izolată, trăind doar în El Însuși. În conformitate cu spusele sale, dragostea lui Dumnezeu este comunitară și trebuie activată pe cât de mult posibil. Dumnezeu Își activează dragostea nu numai printr-o comuniune intra-trinitară, ci El a decis din eternitate să reverse această dragoste și în afara Lui Însuși. Într-adevăr, după cum se exprimă Stăniloae, “primul act al lui Dumnezeu către lume, care poate, de asemenea, să fie considerat baza tuturor acțiunilor Sale ulterioare și a revelației continue a lui Dumnezeu, este creația”.⁶³⁵ *Astfel, creația este prima manifestare externă a dragostei divine și premisa tuturor celorlalte activități ale lui Dumnezeu în lume.* Evident, Stăniloae fiind în ton cu tradiția răsăriteană, susține de asemenea că creația nu este o manifestare a esenței lui Dumnezeu, ci a energiilor Sale divine.⁶³⁶

Totuși, spre deosebire de Stăniloae, Lossky susține că chiar și manifestarea energiilor divine în ordinea creată “nu implică nici o nevoie în actul creației”. De aceea, pentru Lossky, creația este “un subiect nou în afara ființei divine”, care a

⁶³⁴ D. Stăniloae, *Theology and the Church*, p.116.

⁶³⁵ Ibid., p. 113.

⁶³⁶ Ibid.

apărut ca rezultat al manifestării lui Dumnezeu, și anume o procesiune a Persoanelor divine, care, în schimb, nu a condus la o acțiune a naturii divine, ci la o “acțiune în conformitate cu natura [divină] (κατὰ φύσιν)”.⁶³⁷ De fapt, pentru Lossky, creația *ex nihilo* este mai degrabă interpretată ca un act restrictiv din partea naturii lui Dumnezeu. După cum indică el: “Dumnezeu ‘face loc’ pentru ceva ce este în întregime în afara Lui Însuși”. Aceasta înseamnă nu numai că “lumea creată nu devine infinită și eternă împreună cu Dumnezeu”, dar și că “nu are un fundament ontologic nici în ea însăși (pentru că a fost creată din nimic), nici în esența divină, deoarece în actul creației Dumnezeu nu a trebuit să facă un anumit lucru în mod deosebit”.⁶³⁸

Dacă această distincție epistemologică este necesară și adevărată, după cum sugerează Lossky, atunci, cum ar trebui să ne explicăm unitatea ontologică dintre natura lui Dumnezeu (în mod radical limitată la creație), voința lui Dumnezeu (profund implicată în creație) și energiile divine (active în creație)?

⁶³⁷ MT, p.75. Lossky consideră că expresia *ex nihilo* trebuie să indice în mod precis “absența nevoii depline de *ex parte Dei* – o anumită posibilitate divină”. Atunci, înseamnă că “Economia este un act al voinței” lui Dumnezeu. ILG, p.15. Fraza *ex nihilo*, ‘din nimic’, este probabil derivată dintr-un pasaj găsit în traducerea latinească a Bibliei a pasajului din 2 Macabei 7:28, care spune că “Dumnezeu i-a făcut din nimic” (*quia ex nihilo fecit illa Deus*). Pentru noțiunea de *ex nihilo* a Bisericii primare, vedeți rolul decisiv al lui Teofil din Antioh, *Ad Autolyicum* 1.4, 8, 2.4. 10, 13 (PG 6, 1029 B, 1064 B) și Irenaeus, *Adversus Haereses* 2.1.1, 2.10. 4 (PG 7, 736 B). Pentru un sumar al diferitelor interpretări teologice cu privire la acest subiect vedeți, H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen* (New York: Oxford University Press, 1966) pp. 46ff.

⁶³⁸ MT, pp.74; 92f.

În mod evident, Dumnezeu ca și Creator are o natură diferită față de întreaga creație. Nu poate exista nici o îndoială cu privire la faptul că natura lui Dumnezeu și natura creației sunt radical diferite una de cealaltă. De asemenea, este clar că, din punct de vedere epistemologic, trebuie să menținem această distincție esențială între Dumnezeu și creație. Totuși, este mai puțin clar de ce nu putem folosi o gramatică epistemologică ce să sublinieze nu o relație între egali, ci o relație între naturi diferite, din moment ce realitatea este că creația este până la urmă creația lui Dumnezeu. De ce am prefera noi o gramatică epistemologică ce doar diferențiază în mod clar categoriile divine și umane, precum în cazul lui Lossky, în loc să folosim una care susține în mod egal unitatea și distincțiile dintre ele, după cum am dori să sugerăm în această lucrare?

În mod remarcabil, Lossky recunoaște faptul că creația “este un act caracteristic unui Dumnezeu personal, și Persoanelor Trinității divine, ale căror voință comună aparține naturii divine și funcționează potrivit hotărârii gândirii Lor”.⁶³⁹ Totuși, este regretabil faptul că el nu a substanțiat această legătură ontologică între natura divină și voința divină, care ar fi putut schimba forma epistemologiei sale. În schimb, Lossky preferă să-și construiască argumentul epistemologic pe baza faptului că creația este un act al voinței lui Dumnezeu, care nu are nici o legătură cu natura lui Dumnezeu.

⁶³⁹ OT, p.53; MT, p.94. Pentru Lossky, numele de Creator este de importanță secundară, și este folosit după numele de Trinitate. Acest lucru este astfel deoarece, potrivit lui, Dumnezeu este implicat în Creație doar cu voința Sa și aceasta este doar o activitate temporară, în timp ce Trinitatea este o realitate eternă a lui Dumnezeu.

Astfel, pentru Lossky, creația este un act liber al voinței sau gândirii sau ideii lui Dumnezeu.⁶⁴⁰ Locul ideilor lui Dumnezeu pentru creație, așa cum preferă Lossky să le numească, nu este “în esență”, ci în “ceea ce este după esență”, în energiile divine.⁶⁴¹ Apoi, inspîdându-se din Ioan Damaschinul, concluzionează:

Și dacă ideile divine nu sunt esența însăși a lui Dumnezeu, dacă ele sunt ca și cum ar fi separate de esență prin voință, atunci înseamnă că nu numai actul creației, ci de asemenea chiar gândurile lui Dumnezeu însuși nu mai pot fi considerate ca o hotărâre necesară a naturii Sale și parte a conținutului inteligibil al Ființei divine.⁶⁴²

Astfel, Lossky introduce o distincție clară între gândirea divină și natura divină, care în cele din urmă determină o perspectivă foarte slabă asupra creației. Un aspect care trebuie notat în această privință este faptul că Lossky susține viziunea potrivit căreia ființele create pot participa la energiile creative ale lui

⁶⁴⁰ El folosește termenul lui Ioan Damaschinul θελητική έννοια χαιρε εστε τραδως πριν “gândire-voință”, sau, și mai exact, “gândire volitivă”. MT, p.94. Vedeți de asemenea, Sf. Ioan Damaschinul, *De Fide Orthodoxa* II.2.

⁶⁴¹ ILG, p.15; MT, p.95.

⁶⁴² MT, p.95. Sf. Ioan Damaschinul are o părere ușor diferită despre gândirea lui Dumnezeu legată de Creație. El argumentează: “Atunci, din moment ce Dumnezeu, care este bun și mai mult decât bun, nu a găsit satisfacție în contemplarea de Sine, ci în bunătatea Sa excesivă dorind ca anumite lucruri să existe și să se bucure de beneficiile Sale și să împărtășească bunătatea Sa, El a făcut ca toate lucrurile să existe din nimic și le-a creat, atât pe cele invizibile, cât și pe cele vizibile. În plus, a creat chiar și pe om care este un compus al celor vizibile și invizibile. El crează prin gândire și gândirea este baza lucrării, Cuvântul o umple și Duhul Sfânt o perfecționează”. Sf. I. Damaschinul, *De Fide Orthodoxa* II.2. Aceasta, mai degrabă, arată că Damaschinul a dorit să sublinieze faptul că Dumnezeu a dorit cu adevărat să creeze. Creația nu a fost un accident sau o idee de moment, ci mai degrabă, un plan.

Dumnezeu, dar nu cu posibilitatea de a cunoaște ceva despre Creator, ci, mai degrabă, în mod apofatic, "pentru a ajunge la adevărul revelat al creației *ex nihilo*".⁶⁴³ Astfel, nu creația ca atare este importantă pentru o epistemologie creștină, ci "nimicul creației" care este "la fel de misterioasă și de neimaginat ca Nimicul divin al teologiei apofatice". De aici, pare că apare o epistemologie ancorată în nimic și orientată către nimic în teologia lui Lossky. Într-adevăr, el indică faptul că "voința [lui Dumnezeu] pentru noi este un mister" și, de aceea, "creația *ex nihilo* este de neînțeles pentru noi".⁶⁴⁴

Atunci, înseamnă că Lossky nu are nici o scăpare, iar noi cunoaștem voia lui Dumnezeu, așa cum este ea din relația Sa cu lumea care a fost creată deja. Acesta este un punct de contact dintre infinit și finit, o bază epistemologică, ar putea spune cineva, pentru o epistemologie creștină. Mai mult decât atât, după cum declară Lossky în mod neașteptat:

Total este cuprins în Logos, a doua persoană a Trinității care este primul principiu și partea finală a tuturor lucrurilor create. Aici, Logos-ul, Dumnezeu, Cuvântul are o subliniere 'economică' corespunzătoare teologiei dinaintea de Niceea: El este manifestarea voinței divine, deoarece, prin El, Tatăl a creat toate lucrurile în Duhul Sfânt.⁶⁴⁵

Ne-am putea aștepta ca Lossky să exprime o gramatică hermeneutică atât a creației, cât și a Întrupării. Dimpotrivă, Lossky afirmă cu pasiune că, deși Dumnezeu poate fi cunoscut în mod indirect din creație, El poate, de asemenea, să fie cunoscut în mod rapid prin contemplație mistică, prin energiile

Sale necreate.⁶⁴⁶ Doar în acest mod putem ajunge la o cunoaștere desăvârșită nu numai a lui Dumnezeu, ci și a lumii create, deoarece prin contemplare putem capta gândurile/voințele lui Dumnezeu care au reprezentat originea întregii creații. Iar aceasta înseamnă nu doar că avem o cunoaștere perfectă, ci, de asemenea, că devenim una cu Dumnezeu.

Totuși, ar trebui să notăm faptul că o asemenea gramatică apofatică a creației este diferită de tipul limbajului din narațiunile biblice folosit pentru a descrie creația lui Dumnezeu. Peste tot în Scriptură există o conștientizare a faptului că recunoașterea lui Dumnezeu ca Creator al cerului și al pământului afectează toate aspectele vieții și gândirii noastre. Biblia ne spune în mod clar cine este Dumnezeu (Creatorul) și ne spune cine suntem noi (creaturile Sale). Adevărul fundamental despre ființele umane este acela că noi suntem creaturi ale lui Dumnezeu. După cum spune Berkhof: "Nu putem pătrunde acest mister; nu putem decât să-l facem punctul nostru de pornire ... Din nimic înseamnă pur și simplu: din absolut nimic".⁶⁴⁷ Totuși, în gramatica lui Lossky această afirmație sună mai degrabă așa: nu putem pătrunde acest mister, de aceea, nu putem să-l facem punctul nostru de pornire... din nimic înseamnă pur și simplu: din absolut nimic.

Evident, Lossky nu neagă adevărul potrivit căruia Dumnezeu este Creatorul universului. Gramatica trinitară se aplică, de asemenea, hermeneuticii lui Lossky despre creație pe baza

⁶⁴³ OT, pp.51, 93; MT, p.91.

⁶⁴⁴ MT, pp.92, 98; OT, p.51. Lossky consideră că creația *ex nihilo* este, mai degrabă, o dogmă a credinței.

⁶⁴⁵ MT, pp.98-99.

⁶⁴⁶ VG, pp.27, 122; MT, p.99.

⁶⁴⁷ H. Berkhof, *Christian Faith. An Introduction to the Study of the Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979) pp.153-154. Pentru un rezumat bun al semnificației creației *ex nihilo*, vedeți L. Gilkey, *Maker of Heaven and Earth* (Garden City: Doubleday, 1959) pp.30f.

faptului că, după cum consideră el, voința creatoare a lui Dumnezeu este comună tuturor celor trei Persoane divine.⁶⁴⁸ Totuși, vorbind în mod strict, pe baza descoperirilor de mai sus, avem aici mai degrabă o economie a voinței lui Dumnezeu sau a energiilor necreate ale lui Dumnezeu decât economia Trinității. Astfel, economia oferă epistemologiei creștine doar o voință trinitară a Persoanelor divine, care, la rândul său, este legată în mod enigmatic de esența lui Dumnezeu. Atunci, cu greu putem găsi vreun alt motiv pentru a folosi hermeneutica trinitară decât pentru înțelegerea energiilor necreate ale lui Dumnezeu și pentru rolul lor în economie. Ne întoarcem acum către această economie enigmatică a Persoanelor divine pentru a vedea cum este reflectat acest adevăr în discursul teologic al lui Lossky.

4.3. Hristos: Economia Fiului fără economie

Din moment ce Dumnezeu invizibil este revelat prin Hristos, următoarea noastră întrebare se va axa pe analiza epistemologică a teologiei lui Lossky referitoare la revelația lui Dumnezeu prin Hristos pentru a vedea cum funcționează gramatica apofatică în economia Fiului.

Lossky crede că prin Întrupare “Fiul lui Dumnezeu devine Fiul omului și ‘trăiește printre noi’”, și astfel El “depășește frontierele transcendentului și imanentului”. Cum este această uniune a transcendenței și imanenței obținută prin Hristos? Lossky indică faptul că prin Întrupare “Fiul rămâne Dumnezeu în inima Trinității eterne”, dar, de asemenea, umanitatea este

“adăugată divinității Sale”.⁶⁴⁹ Totuși, în stilul său caracteristic, Lossky susține faptul că natura divină se implică în istoria umană, mai puțin *ipostasul* Fiului. El insistă asupra distincției dintre *ipostasul* Fiului și natura Sa divină pentru a proteja natura de neschimbat a lui Dumnezeu. A spune că “Dumnezeu suferă” sau că “Dumnezeu a fost crucificat” înseamnă “a confunda natura și persoana din Dumnezeu”.⁶⁵⁰ Atunci, cum se manifestă natura umană și cea divină în Hristos?

Lossky susține că în Hristos nu este încorporată persoana umană, ci doar natura umană ce este adăugată naturii divine, amândouă fiind unite în aceeași Persoană divină.⁶⁵¹ Atunci, Laats are dreptate să se întrebe: “ce sau cine este această persoană și ce sunt aceste două naturi? Cum diferă persoana de natură și ce caracterizează umanitatea și divinitatea Sa?”⁶⁵² Lossky observă că:

Umanitatea lui Hristos nu a constituit niciodată o natură distinctă și anterioară; nu s-a unit niciodată cu divinitatea. Nu a existat niciodată în afara persoanei lui Hristos; El este Cel care a creat-o din centrul *ipostasului* Său, nu ex nihilo, din moment ce trebuie răscumpărată toată istoria, întreaga condiție umană, începând cu Fecioara Maria, sfințită de

⁶⁴⁹ OT, pp.90-91. Vedeți de asemenea evaluarea lui Laats cu privire la manifestarea Fiului în economie după cum este reflectată în teologia lui Lossky. *Doctrines*, pp.91-96.

⁶⁵⁰ Ibid, p.91. Stăniloae crede că Dumnezeu poate participa cu noi la suferințele noastre, la limitările și la fragilitatea noastră într-un mod real. Vedeți, Stăniloae, “Dumnezeu este Iubire”, în *Ortodoxia*, 3 (1971) p.381, și *IDO*, Vol.II, p.100. Acesta este un aspect important al gândirii lui Stăniloae pe care Moltmann a găsit-o plină de inspirație. Cel din urmă recunoște influența celui dintâi în *HTG*, trad. de J. Bowden (London: SCM Press, 1991) pp.173, 179.

⁶⁵¹ Vedeți MT, pp.70, 87, 126; OT, pp.91-93.

⁶⁵² A. Laats, *Doctrines*, p.92.

⁶⁴⁸ Vedeți OT, pp.55-58.

Duhul Sfânt. Însăși persoana necreată crează natura umană, iar aceasta apare de la început ca fiind umanitatea Cuvântului. Strict vorbind, nu se pune problema uniunii, nici măcar a presupunerii, ci a unității celor două naturi în persoana Cuvântului din momentul Întrupării Sale.⁶⁵³

Este evident pentru Lossky faptul că există două voințe distincte și două funcționări distincte în Hristos, care ridică probleme soteriologice serioase.⁶⁵⁴ Totuși, este important faptul că Lossky susține, de asemenea, unitatea celor două naturi în Hristos, unitate care deschide într-o anumită măsură speranța noastră soteriologică. Din nefericire, această unitate nu pare să fie deschisă pentru o cercetare epistemologică, de vreme ce Lossky încearcă să evite orice fel de hermeneutică asupra conexiunii dintre Dumnezeu și umanitate. Lossky, pur și simplu, nu introduce nici un fel de considerații epistemologice cu privire la cele două naturi din Hristos. El doar afirmă faptul că divinitatea și umanitatea “sunt reconciliate prin unitatea unei persoane”.⁶⁵⁵ Această unitate

⁶⁵³ OT, p.93.

⁶⁵⁴ Stăniloae insistă asupra concordanței dintre cele două voințe din Hristos. El scrie: “Voința Sa umană este animată de ipostasul ei divin în concordanță cu voința Sa divină și astfel, în concordanță cu voința Tatălui”. Această armonizare dintre cele două voințe din Hristos aduce mai multă speranță atât pentru soteriologie, cât și pentru căutarea noastră epistemologică după divin. Stăniloae, *Theology and the Church*, p.188.

⁶⁵⁵ OT, p.95. Stăniloae susține de asemenea că Hristos nu este un *ipostas* dublu. El susține că același *ipostas* are o calitate dublă: Dumnezeu și om. Astfel, devenind om, Cuvântul lui Dumnezeu nu a multiplicat *ipostasurile* Trinității; Hristos rămâne chiar și după întruparea Sa un *ipostas* care aparține Sfintei Treimi, într-o comunitate reală cu Persoanele divine. În mod asemănător, John Meyendorff scrie: “Cuvântul rămâne impasibil în natura sa divină, dar suferă în natura sa umană. Datorită faptului că, din momentul întrupării, natura umană a devenit pe deplin a ei însăși ca și natura divină, am putea (și chiar trebuie) să spunem că, într-adevăr, ‘Cuvântul a suferit’ în mod ipostatic, în propriul său trup, deoarece

reprezintă analogul unității interne dintre cele trei Persoane divine, care împărtășesc aceeași natură divină. Ne putem întreba dacă această analogie nu ar putea fi extinsă dincolo de această demarcație stabilită de relația dintre Hristosul Întrupat și Dumnezeu Tatăl, din moment ce Hristos împărtășește încă aceeași natură divină pe lângă natura noastră umană pe care și-a asumat-o.

Lossky, într-adevăr, acreditează ideea că între triadologie și cristologie există o legătură consubstanțială în sensul că “Hristos este consubstanțial cu Tatăl în virtutea divinității Sale” și “El este consubstanțial cu noi în virtutea umanității Sale”.⁶⁵⁶ Iar această presupunere epistemologică crează în schimb o bază epistemologică importantă pentru alte câteva concluzii dogmatice cu privire la Trinitatea divină și la relațiile lor perihoretice.

Lossky dezvoltă această idee a unității dintre cele două naturi din Hristos precizând că există o “anumită întrepătrundere” între ele, în timp ce acestea își păstrează încă distincția naturii lor. El numește aceasta uniune-prin-diferențiere “perihoresis” sau “communicatio idiomatum” și susține că o explicație posibilă a acestei confluențe misterioase ar putea fi faptul că “energiile divine radiază divinitatea lui Hristos și pătrund în umanitatea Sa”.⁶⁵⁷ În consecință, “cel din urmă este deificat din

ipostasul Său nu este doar un produs al naturii divine, ci o entitate în mod ontologic distinctă de natură...” J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, p. 77.

⁶⁵⁶ MT, pp.75, 85, 143; OT, p.95

⁶⁵⁷ OT, p.99. Incidental, Lossky vorbește despre sufletul uman și despre duhul uman al lui Hristos (în plus față de trupul Său) care de asemenea aparțin umanității Sale. Vedeți, ILG, p.117.

momentul Întrupării precum un fier într-un furnal care devine foc deși rămâne fier prin natura sa”.⁶⁵⁸

În mod uimitor, Lossky dezvoltă, în mod conștient sau nu, o *hermeneutică perihoretică ce abordează unitatea ontologică între natura divină și natura umană într-un cadru epistemologic de diferențiere conceptuală*. Atunci, se ridică aici o întrebare fundamentală, ce anume interzice aplicarea acestei gramatici a unității-prin-diferențiere unui context mai larg al epistemologiei creștine?

Cel mai probabil răspuns decurge din faptul că Lossky consideră subiectul kenosis-ului divin ca fiind “nu o natură divină, ci persoana Fiului”. Prin urmare, kenosis-ul Fiului,

nu este o decizie bruscă, nici o acțiune, ci manifestarea propriei Sale ființe, a persoanei, care nu mai este o voință a Sa proprie, ci însăși realitatea Sa ipostatică, fiind o expresie a voinței trinitare, o voință a cărei sursă este Tatăl, Fiul fiind realizarea supusă și Duhul Sfânt împlinirea glorioasă. De aceea, există o continuitate profundă între ființa personală a Fiului ca renunțare și kenosis-ul Său pământesc.⁶⁵⁹

Primul aspect interesant al epistemologiei lui Lossky, legată de acest subiect, este faptul că el insistă asupra distincției dintre natură și persoană în Dumnezeu ca Trinitate și, apoi, asociază kenosis-ul lui Hristos cu Persoana Sa, nu cu natura Sa. Această distincție epistemologică implică și alte distincții în Hristos,

⁶⁵⁸ MT, p.223; OT, p.99. Stăniloae vorbește de asemenea despre Întrupare ca fiind “umanitatea Cuvântului, ipostasizată în El și pătrunsă de energia Sa”. Pentru El, aceasta este “drojdia care lucrează în secret în întregul trup al omenirii, fundamentul doctrinei deificării omului”. Stăniloae, *Theology and the Church*, p.191.

⁶⁵⁹ OT, p.101.

precum distincția ontologică dintre Persoană și Voință. Care este legătura dintre Persoana lui Hristos și Voința Sa? Dacă ele funcționează distinct una față de cealaltă, cum se manifestă atunci voința umană prin Hristos, din moment ce, după cum am văzut, nu există nici o persoană umană în Hristos?

Pentru a elucida această dilemă epistemologică, Lossky asociază, în mod surprinzător, “voința” cu “natura” în Persoana lui Hristos spunând că “voința este asociată cu noțiunea de natură și nu cu cea de persoană”.⁶⁶⁰ Pe de-o parte, Lossky este îndreptățit să susțină această ipoteză, deoarece dacă asociem ‘voința’ cu ‘persoana’, atunci ar trebui să afirmăm existența a trei voințe în Trinitate, iar aceasta, la rândul său, ar distruge sensul unității divine. Pe de altă parte, încă se pune întrebarea: cum putem vorbi despre o voință divină implicată în creație, din moment ce, după cum am mai văzut deja în analiza lui Lossky, natura lui Dumnezeu nu are nimic de-a face cu creația? Astfel, ne rămâne dilema: fie a considera ‘voința’ ca fiind legată de ‘natură’ și a găsi în schimb o epistemologie corespunzătoare pentru a proteja transcendența divină, fie a uni ‘voința’ cu ‘persoana’ și, în acest caz, a găsi o epistemologie corespunzătoare pentru a explica imanența divină atât prin creație, cât și prin Întrupare.

Însă, pentru a explica Întruparea Fiului, Lossky susține corelația dintre voință și natură și crează un sistem epistemologic potrivit căruia două “voințe naturale” funcționează în Persoana Sa. El explică:

⁶⁶⁰ Ibid., p.105. Lossky vorbește de asemenea despre o “voință comună” diferită între Persoanele divine. El declară că: “această voință comună se realizează în mod diferit pentru fiecare persoană: Tatăl trimite, Fiul se supune, Duhul Sfânt însoțește și ajută și prin El, Fiul intră în lume”. OT, p.91; MT, pp.142ff.

Acesta este motivul pentru care, în Hristos, există două voințe ‘naturale’, dar nu există o ‘voință liberă’ umană. Cele două voințe naturale nu pot intra în conflict în persoana Sa, deoarece această persoană nu este un ipostas uman, care, datorită faptului că a gustat fructul fatal, trebuie să aleagă fără încetare între bine și rău, ci un ipostas divin, unul al cărui alegeare a fost făcută o dată pentru totdeauna, cea a kenosis-ului, a unei supunerii necondiționate față de voința Tatălui.⁶⁶¹

Pe lângă faptul că Lossky crează o epistemologie sofisticată, în care putem să devenim confuși în distincții, el lasă, de asemenea, neexplicate consecințele teologice ce derivă din aceste legături dintre voință și natură în Dumnezeu, în forma pe care acestea le capătă prin manifestarea Sa în economie.

De aceea, Lossky susține că, pe de altă parte, Fiul S-a Întrupat prin voința, iar nu prin natura lui Dumnezeu și devine imanent, în mod kenotic, în Persoană, iar nu în natura Sa.⁶⁶² Pe de altă parte, Lossky susține că Fiul și-a însușit o natură umană, iar nu o personalitate (persoană) umană pentru a indica faptul că Persoana Sa rămâne întotdeauna divină. Se poate însă ridica întrebarea dacă ar mai trebui să susținem ideea unei prezențe reale a lui Dumnezeu în economie, din moment ce Întruparea Fiului este un simplu act al voinței lui Dumnezeu.

⁶⁶¹ OT, p.106. Vedeți de asemenea MT, pp.146f. Lossky susține că există două voințe diferite și doar o singură Persoană care voiește.

⁶⁶² MT, p.138f. Lossky a vrut să sublinieze, prin această construcție epistemologică, faptul că esența lui Dumnezeu a rămas neschimbată. În accepțiunea lui Cuvântul S-a făcut trup, iar nu Fiul (termenul folosit pentru a sublinia relația interioară dintre Persoanele divine) și de aceea, Întruparea nu a afectat în nici un fel natura Sa divină. Totuși, Lossky a folosit o terminologia “Întruparea Fiului” care ar putea fi înlocuită ușor cu terminologia “Întruparea Cuvântului”. Pentru Lossky, termenul “Cuvânt” sau “Logos” aplicat celei de-a doua Persoane a Trinității, denotă manifestarea Sa economică. Vedeți, OT, pp.55-56; ILG, p.135.

4.4. Duhul Sfânt: economia apofatică a celei de-a treia Persoane

Când analizăm pneumatologia lui Lossky, ne confruntăm cu o epistemologie și mai complexă. Pentru el, numele ‘Duhul Sfânt’ nu indică aceeași distincție epistemologică așa cum semnaleză numele ‘Fiul’ sau ‘Tatăl’, care ambele marchează în mod clar distincția internă dintre Persoanele divine. De sine stătător, termenul ‘Duhul Sfânt’ “ar putea fi aplicat nu unei distincții personale, ci naturii comune a celor Trei”.⁶⁶³ Însă, din moment ce pentru Lossky numele ‘Duhul Sfânt’ “exprimă mai degrabă o economie divină decât o calitate personală”, ne întoarcem acum să vedem cum materializează el faptul că a Treia Persoană a Trinității ‘este *par excellence* întruchiparea manifestărilor, Persoana prin care Îl cunoaștem pe Dumnezeu ca Trinitate’.⁶⁶⁴

⁶⁶³ MT, pp.156-173; ILG, p.74; vedeți de asemenea, pp.71-96. În *Letter to Serapion*, Athanasius argumentează, de asemenea, împotriva unei negări semi-ariane a divinității Duhului Sfânt. El susține că, din moment ce Duhul Sfânt împărtășește în mod indivizibil prezența și activitatea Tatălui și a Fiului în toate acțiunile divinității, atunci El aparține în mod fundamental Triadei divine prin identitatea *ousia*. Vedeți, Athanasius, *Ad Serapionem*, 1.20, 25, 27; 2.3, 5; 3.1, 2, 5, 6; 4.3. Totuși, Athanasius insistă, de asemenea, asupra unei distincții personale a Duhului Sfânt. El scrie: “Este o Triadă nu numai prin nume sau prin forma de vorbire, ci prin adevăr și prin existența actuală (ὁπάρξει). Deoarece, după cum Tatăl este Cine este, la fel și Cuvântul Său este unul care este, iar Dumnezeu este deasupra tuturor. Și Duhul Sfânt nu este fără o existență actuală, ci există și are o existență adevărată (οὐκ ἀνυπαρκτόν ἐστιν ἀλλ’ ὀφείσθηκεν ἀληθῶς). Vedeți, *Ad Serapionem*, 1.20; cf. 1.14.

⁶⁶⁴ ILG, p.92; vedeți de asemenea, A. Laats, *Doctrines*, pp.96-101. Athanasius a insistat asupra faptului că din cunoașterea noastră despre Fiul trebuie să primim cunoașterea despre Duhul Sfânt. Vedeți, *Ad Serapionem*, 3.1-3. Irineu vorbește de asemenea despre o lucrare inseparabilă a Cuvântului față de Duhul. El susține că în acea uniune și comuniune Hristos

Lossky susține faptul că termenul ‘purcede’ marchează originea Duhului Sfânt, deși acesta nu este la fel de precis ca termenul ‘născut’ referitor la cel al Fiului. În timp ce termenul ‘născut’ “afirmă o relație definită între cele două persoane”, termenul ‘purcede’ este “o expresie nedefinită, care ne confruntă pe noi cu misterul unei persoane anonime, a cărei origine ipostatică ne este prezentată în mod negativ: nu este nașterea, ci este altceva ce aparține Fiului”.⁶⁶⁵ Atunci concluzia lui Lossky este următoarea:

Dacă încercăm să tratăm aceste expresii în mod pozitiv, descoperim o imagine a economiei celei de-a Treia Persoane, mai degrabă decât o imagine a caracterului Său ipostatic: descoperim purcederea unei forțe divine sau a Duhului care realizează sfințirea. Ajungem la o concluzie paradoxală: tot ceea ce știm despre Duhul Sfânt se referă la economia Sa, tot

Însuși este în mod direct, personal și activ prezent prin Duhul, într-un asemenea mod încât Irineu poate vorbi despre Duhul ca despre “Duhul fetei noastre, Domnul Hristos”. Vedeti, Irineu, *St Irenaeus, The Demonstration of Apostolic Preaching*, trad. de J.A. Robinson (London, 1920) pp.6f, 31, 38, 40-42, 71f, 84f, 97. Aici, Irineu are în mod clar în minte cuvântul evreiesc pentru față (פנים) folosit pentru prezența lui Dumnezeu și cuvântul grecesc pentru față (πρόσωπον) folosit pentru persoană.

⁶⁶⁵ Este important de notat insistența lui Lossky asupra originii misterioase și a lucrării Duhului Sfânt, din moment ce, în mod tradițional, sarcina Sa specifică era revelarea necunoscutului. Într-adevăr, părinții greci de la Irineu până la Capadocieni cred că natura lui Dumnezeu este inabordabilă. Totuși, ei de asemenea, cred că doar prin Dumnezeu se face Dumnezeu cunoscut. De aceea, ei susțin că numai Duhul lui Dumnezeu cunoaște lucrurile despre Dumnezeu, numai prin Duhul și prin puterea Sa îl putem cunoaște pe Dumnezeu cu adevărat și putem înțelege Adevărul Său. Vedeti, de exemplu, Vasile, *De Spiritu Sancto*, 18.44. Vedeti de asemenea, *ILG*, p.75.

ceea ce nu știm ne face să venerăm diversitatea inefabilă a Trinității consubstanțiale.⁶⁶⁶

De aceea, din moment ce caracterul ipostaic al Duhului Sfânt rămâne “nedefinit și anonim”, o epistemologie corespunzătoare referitoare la purcederea Duhului Sfânt este în mod implicit apofatică. Teologia latină, la rândul său, încercând să tragă o concluzie pozitivă, potrivit căreia Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, a devenit, după cum crede Lossky, o cunoaștere catafatică. *Diferența principală este aceea că, pe de-o parte, în mod catafatic, formula epistemologică începe de la unitatea naturii și trece mai departe la o diversitate ipostatică între Persoanele divine pe principiul relațiilor de opoziție, iar, pe de altă parte, în mod apofatic, formula epistemologică începe cu Trinitatea ca un absolut și apoi trece mai departe la unitatea Persoanelor divine.*⁶⁶⁷

Lossky susține faptul că, în mod catafatic, numele de Duhul Sfânt este interpretat ca un *ipostas* distinct al Trinității. Se exprimă, astfel, că originea Duhului “purcede de la Tatăl și de la Fiul ca de la un principiu al generării”. Aceasta nu numai că indică faptul că “relațiile sunt baza ipostasurilor, care se

⁶⁶⁶ *ILG*, p.75.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, pp.77f; *MT*, pp.55ff. Athanasius crede că teologia este preocupată de a pătrunde în ordinea inerentă, în coerența innăscută, în modelul esențial al comunicării de Sine a lui Dumnezeu către noi prin revelație și reconciliere și astfel, de a se ridica prin Duhul la o înțelegere a lui Dumnezeu în Ființa Sa Triunică (atât cât acest lucru este permis creaturilor finite) pe care a denumit-o *teologia* în cel mai strict sens al său (ἐν τριάδι ἡ θεολογία τελεία ἐστίν). Vedeti, *Contra Arianos*, 1.18. Astfel, potrivit lui Athanasius, teologia trece de la a discerne structura ordonată a *oikonomiei* mântuitoare (de exemplu în ceea ce noi numim ‘Trinitatea economică’) de relațiile interne ale lui Dumnezeu în Sine Însuși (ceea ce noi numim ‘Trinitatea immanentă’).

definesc prin opoziția lor reciprocă”, dar și că “două persoane reprezintă o unitate nepersonală, prin aceea că dau naștere unei alte relații de opoziție”.⁶⁶⁸

În schimb, în mod apofatic, numele de Duhul Sfânt nu arată în mod primordial o relație intra-trinitară, care este în mod epistemologic inabordabilă, ci mai degrabă denotă o economie divină, o relație extra-trinitară. În acest mod, hermeneutica apofatică refuză să admită o relație a originii care opune pe Duhul Sfânt Tatălui și Fiului. Mai degrabă, aceasta adoptă afirmația că Duhul Sfânt provine numai de la Tatăl. Atunci, cum se diferențiază Fiul de Duhul Sfânt în Trinitatea divină? Lossky argumentează că diferențierea este subliniată atunci când afirmăm că “purcederea eternă a Duhului Sfânt numai de la Tatăl se distinge într-o manieră inefabilă de nașterea eternă a Fiului”.⁶⁶⁹ El explică:

Când spunem că purcederea Duhului Sfânt este o relație care diferă în mod absolut de nașterea Fiului, indicăm diferența dintre ele ca mod al originii (τρόπος υπάρξεως) din acea sursă comună pentru a afirma faptul că această comunitate a originii nu afectează în nici un fel diversitatea absolută dintre Fiul și Duhul Sfânt.⁶⁷⁰

Astfel, rezultă că relațiile dintre Persoanele Trinității nu sunt constituite în mod ipostatic. Mai degrabă, ele slujesc doar “pentru a exprima diversitatea ipostasurilor celor Trei” bazat pe faptul că “diversitatea absolută a celor trei ipostasuri este cea care determină relațiile lor diferite una față de cealaltă și nu

vice versa”.⁶⁷¹ Această formă hermeneutică reclamă o epistemologie diferită. După cum indică Lossky:

Aici gândirea rămâne pe loc, confruntată cu imposibilitatea definirii unei existențe personale în diferența lor absolută una față de cealaltă, trebuie să adopte o abordare negativă care să declare că Tatăl - care este fără început (ἀναρχος) - nu este Fiul sau Duhul Sfânt, că singurul Fiul nu este nici Duhul Sfânt, nici Tatăl, că Duhul Sfânt ‘care purcede de la Tatăl’ nu este nici Tatăl, nici Fiul. Nu putem vorbi aici despre relații de opoziție, ci doar de relații de diversitate.⁶⁷²

Pentru Lossky, în schimb, o epistemologie pozitivă ne-ar forța “să ne închipuim relațiile de origine altfel decât niște semne de o diversitate inexprimabilă a persoanelor, și anume a relativiza Trinitatea și a o depersonaliza, într-o oarecare măsură”.⁶⁷³

⁶⁷¹ Ibid. Spre deosebire de Zizioulas și Stăniloae, Lossky susține că relațiile dintre Persoanele divine sunt caracteristici ale *ipostasurilor* care nu sunt identice cu ele. Pentru Lossky, dragostea nu descrie o caracteristică legată de ipostasul celei de-a Treia persoane a Trinității. Dragostea aparține naturii divine și revărsării sale - energiilor. Vedeți de asemenea MT, pp.57ff, 243. Stăniloae, în schimb, observă că: “După cum în Trinitate Duhul subzistă într-o purcedere continuă de la Tatăl iubitor la Fiul preaiubit, și printr-o ‘iradiere’ plină de dragoste de la Fiul către Tatăl, astfel există în noi Duhul, ca o revărsare fără încetare a Fiului către noi și a noastră către Fiul de la care primim Duhul”. *Theology and the Church*, p.25.

⁶⁷² ILG, p.79. Lucrând cu ceea ce noi am putea numi unitatea formei și ființei și astfel, a metodei și a conținutului sau a subiectului, Athanasius a încercat să pună ordine în înțelegerea teologică despre căile și acțiunile lui Dumnezeu în conformitate cu propriul lor principiu (ἀρχή) după cum ni se revelează prin Întruparea în care Isus Hristos trebuie să fie privit ca principiu sau *arhe* al tuturor căilor și lucrărilor lui Dumnezeu și ca Cel prin care noi îl înțelegem pe Dumnezeu potrivit cu natura Sa interioară. Vedeți, Athanasius, *Expositio Fidei*, 1f; vedeți de asemenea, *Contra Arianos*, 2, 18ff.

⁶⁷³ ILG, p.79.

⁶⁶⁸ MT, p.58; ILG, pp.76f. În timp ce latinii consideră personalitatea un mod al naturii; grecii consideră natura ca fiind conținutul persoanei.

⁶⁶⁹ ILG, pp.78f.

⁶⁷⁰ ILG, p.79.

Atunci, este clar că pentru a dezvolta o epistemologie echilibrată, trebuie să includem o gramatică antinomică a identității absolute și a unei diversități nu mai puțin absolute în Dumnezeu. Totuși, este mai puțin clar faptul dacă Lossky ia termenul de Trinitate ca pe o gramatică epistemologică sau ca pe o ființă ontologică fundamentală. Se pare că sistemul său epistemologic se construiește în totalitate pe presupunerea unei Trinități existențiale, din moment ce punctul său pe plecare este Trinitatea legată de ipostasuri în care relațiile nu sunt de bază din punct de vedere ontologic. Această gramatică trinitară va fi dezvoltată mai târziu în acest capitol. Totuși, preocuparea noastră în acest moment este dacă ar trebui să creăm un sistem epistemologic în care punctul de pornire să nu fie nici gramatica unității, nici gramatica diversității, ci mai degrabă o gramatică antinomică care îmbină ambele extreme. Lossky se apropie de o asemenea gramatică antinomică atunci când scrie:

Dacă diversitatea personală în Dumnezeu se prezintă ca un fapt primordial, care nu trebuie dedus din nici un alt principiu sau care nu se bazează pe nici o altă idee, aceasta nu înseamnă că identitatea fundamentală a celor Trei nu este în mod ontologic ulterioară diversității lor ipostatice.⁶⁷⁴

Astfel, natura unică și cele trei ipostasuri determină în mod simultan epistemologia noastră fără nici o altă schemă suplimentară de priorități a uneia față de cealaltă. Astfel, apare o gramatică trinitară în care ambele pot fi afirmate, atât

⁶⁷⁴ Ibid., p.80. Lossky, urmând înțelegerea tradiției patristice răsăritene, afirmă faptul că cele două Persoane divine care acționează în economie, nu se manifestă. Fiul Îl face cunoscut pe Tatăl și Duhul Sfânt poartă mărturie despre Fiul. Astfel, prin venirea Sa personală, Duhul Sfânt nu-Și manifestă propria Persoană. Vedeți, MT, p.160.

substanța personală, cât și persoanele de aceeași natură a Trinității.

În loc să ducă mai departe această gramatică epistemologică a Trinității, Lossky adoptă o poziție teologică a supremației fundamentale a Tatălui, și anume “monarhia Tatălui”, ca pe o cheie hermeneutică a înțelegerii relațiilor trinitare.⁶⁷⁵ Astfel, el susține că putem identifica, epistemologic, trei Persoane prin aceea că Fiul și Duhul Sfânt sunt Persoane divine distincte de Tatăl și, în același timp, putem afirma natura lor comună prin faptul că Persoanele divine sunt una în El. Aceasta este într-adevăr o alternativă epistemologică ce încearcă să păstreze echilibrul dintre unitatea și trinitatea din Dumnezeu, dar care, în detrimentul unei corectări monarhice, a fost introdusă în unitatea Persoanelor divine.

Scopul nostru aici, însă, este înțelegerea modului în care apare Duhul Sfânt în ecuația epistemologică a lui Lossky. Iar, pe baza faptului că Duhul Sfânt manifestă mai degrabă o economie divină decât o relație internă, Lossky dezvoltă o epistemologie a manifestării ipostatice a lui Dumnezeu în economie.⁶⁷⁶ Astfel, potrivit lui Lossky, prin Duhul Sfânt plinătatea Trinității își atinge punctul culminant în economie. Totuși, Lossky nu spune că Duhul Sfânt Îl manifestă pe Dumnezeu în mod catafatic, ci mai degrabă apofatic: atâta timp cât El manifestă realitatea profundă a divinității, potrivit căreia nu numai că Trinitatea este un adevăr ascuns pentru economie, dar și că Persoana Duhului Sfânt este de asemenea ascunsă de noi. ‘Kenosis-ul personal’ al Duhului Sfânt în planul manifestării și economiei nu ne facilitează înțelegerea

⁶⁷⁵ OT, p.46; ILG, p.81; MT, pp.58ff.

⁶⁷⁶ ILG, p.92.

referitoare la Trinitate, ci mai degrabă face ca până și propria Sa existență ipostatică să fie greu de perceput.⁶⁷⁷ Din nou, suntem expuși unui nor apofatic al unei existențe divine care întunecă, la rândul său, perspectiva noastră epistemologică. Vom aborda în continuare o expunere a înțelegerii lui Lossky despre economia trinitară.

4.5. Sfânta Treime: Persoanele divine fără economie

Din moment ce, pentru Lossky, Sfânta Treime este cel mai mare mister care, după cum am văzut, transcende fiecare gând și orice realitate istorică, vom încerca să aducem în atenție teologia sa trinitară cu scopul de a aprecia percepția sa referitoare la o legătură epistemologică dintre o Trinitate transcendentă și o economie imanentă.

Trebuie să menționăm că un element fundamental în teologia lui Lossky este credința potrivit căreia Trinitatea rămâne un *Deus absconditus*, o Sfântă a Sfintelor existenței divine, unde nici un ‘foc străin’ nu poate pătrunde.⁶⁷⁸ Deși admite faptul că teologia creștină reclamă o gramatică potrivită pentru abordarea unei asemenea realități transcendente, el este de

⁶⁷⁷ MT, p.168; ILG, p.92. Vorbind despre kenosis-ul Duhului Sfânt, Lossky nu este singur printre teologii ruși. B. Bobrinskoy, vorbește de asemenea despre kenosis-ul Duhului Sfânt în creație și în viața Bisericii. Veďte, *The Mystery of the Trinity: Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition*, trad. de, A.P. Gythiel (Crestwood, New York: SVS, 1999) p.150.

⁶⁷⁸ MT, pp.43, 45-66; ILG, p.87. Lossky argumentează că Trinitatea este “misterul inițial, Sfânta Sfintelor a realității divine, însăși viața unui Dumnezeu ascuns, Dumnezeului cel viu”. OT, p.46

asemenea și foarte refractar în acceptarea oricărei terminologii noi legate de acest aspect. Lossky scrie:

Teologia va fi credincioasă tradiției în ceea ce privește termenii săi tehnici – οὐσία, ὑπόστασις, consubstanțierea, relațiile de origine, cauzalitatea, monarhia – slujesc pentru a prezenta mai mult și mai clar, misterul inițial al lui Dumnezeu ca Trinitate, fără a umbri cu ‘deduceri trinitare’ ce sunt derivate dintr-un alt punct de plecare.⁶⁷⁹

Destul de interesant este aici faptul că termenul ‘trinitate’ nu poate fi găsit printre acești termeni tehnici pe care-i listează Lossky. Se poate ca el să dorească să folosească acest termen pentru a crea o categorie epistemologică distinctă, în care construcția hermeneutică numită ‘trinitate’ implică doar o dimensiune ontologică. Acest lucru ar putea fi adevărat, din moment ce Lossky definește ‘Trinitatea’ ca pe “o revelație internă a ipostasurilor sau ale ‘subiectului tri-ipostatic’ în

⁶⁷⁹ ILG, p.87. Dimpotrivă, Irenaeus crede că un cadru corespunzător pentru interpretarea lor trebuie construită din afara Scripturilor, deoarece numai atunci ar putea continua în conformitate cu regula adevărului. Veďte, *Adversus Haereses*, 2.35.4; 3.12.9f. În apărarea Evangheliei împotriva ereticilor și gnosticilor, Irenaeus a apelat la rațiune și ordine prin cunoaștere, deoarece rațiunea și ordinea aparțineau însăși naturii lucrurilor după cum fuseseră create de Dumnezeu. O caracteristică a gândirii sale este modul în care a aplicat aceasta pentru a afla relația dintre a crede și a înțelege. Astfel, de exemplu, el crede că “credința este produsă de adevăr; deoarece credința rămâne în lucrurile care sunt cu adevărat. Deoarece noi credem în lucrurile care sunt așa cum sunt; și credința în lucrurile care sunt așa cum sunt, o păstrăm cu mare încredere. De atzunci, credința este perpetuarea mântuirii noastre, trebuie să depunem multe eforturi în menținerea acesteia, pentru a avea o înțelegere adevărată cu privire la lucrurile care sunt, *Demonstration*, 3, p.72. Aceasta înseamnă că, credința își derivă rațiunea din adevărul însuși, supă cum consimte mintea și gândește despre realitățile date strict în concordanță cu ceea ce sunt ele de fapt.

natura lor comună”.⁶⁸⁰ Atunci, termenul ‘trinitate’ semnifică tocmai această super-esență a *ipostasurilor* divine și este, în principal, singurul nume acceptat de Lossky pentru a exprima această natură comună a Tatălui, Fiului și a Duhului Sfânt.⁶⁸¹ De aceea, pentru Lossky, gramatica epistemologică nu poate accepta alte nume decât Trinitate, Tată, Fiu și Duh Sfânt pentru a exprima adevărul legat de Ființa interioară a lui Dumnezeu.

Totuși, pentru o încercare epistemologică ce operează în domeniul economiei lui Dumnezeu, Lossky indică înspre o altă categorie a gramaticii teologice. De exemplu, convingerea sa este că Biblia “nu vorbește despre nimic altceva decât despre ‘energii’” atunci când Îl descrie pe Dumnezeu în afara Lui Însuși. Prin urmare, Laats are dreptate atunci când susține că “Lossky subliniază discontinuitate conceptuală între Trinitatea din manifestările divine și Trinitatea după cum este Ea în Ea Însăși. Pentru Lossky, “diferența existenței personale pe cele două nivele se bazează pe diferența dintre esența divină și energiile divine”.⁶⁸² Chiar dacă Lossky pare să indice o anumită continuitate între cele două nivele ale divinității, prin modul în care vorbește despre numele divine, el declară faptul că, în esență, Trinitatea economică nu este similară cu Trinitatea imanentă.⁶⁸³ Lossky adaugă:

⁶⁸⁰ *ILG*, p.93.

⁶⁸¹ *MT*, pp.27, 31, 43-46; *ILG*, pp.89f. Stăniloae insistă asupra înțelegerii Sfintei Treimi ca pe o “structură a dragostei supreme”. Vedeți, *Theology and the Church*, pp.73ff.

⁶⁸² A. Laats, *Doctrines*, p.103

⁶⁸³ Când vorbim despre numele divine care exprimă acțiunile lui Dumnezeu cu creația, Lossky spune că “Dincolo de numele care desemnează manifestările externe ale lui Dumnezeu, sunt altele pe care le aplicăm relațiilor interioare din Trinitate, ființei lui Dumnezeu Însuși, fără a lua în considerație acțiunile creației și providenței. Prin Întruparea Cuvântului putem prinde doar o licărire din aceste relații”. *VG*, p.66. Ca alternativă, o

Nu numai imaginea ‘cauzei’, ci de asemenea, termeni precum ‘producere’, ‘procesune’ și ‘origine’, ar trebui văzuți ca expresii nepotrivite pentru o realitate care este stăină întregii deveniri, tuturor proceselor, oricărui început.⁶⁸⁴

Dar, ne putem încă întreba de ce această gramatică teologică se restrânge la doar câțiva termeni atunci când încercăm să articulăm existența lui Dumnezeu? Cât de îndreptățită este structura unei epistemologii creștine care exclude forma unei gramatici dinamice dintr-o evaluare epistemologică, ce, la rândul său, încearcă să exprime o relație dinamică a ființei umane cu Dumnezeu?

Cel mai probabil răspuns la aceste întrebări poate fi observat în faptul că Lossky consideră Trinitatea ca fiind “scopul către care conduce teologia apofatică”.⁶⁸⁵ Atunci, se presupune că o asemenea rută apofatică înspre infinit nu necesită un agent logocentric. Mai degrabă, pentru a atinge acest scop infinit, care, pentru Lossky, “nu este o natură sau o esență, nici o persoană”, ci Trinitatea, “ceva ce transcende toate noțiunile atât ale naturii, cât și ale persoanei” pentru care trebuie să folosim un agent nelogocentric.⁶⁸⁶ Ce ne așteptăm să vedem

gramatică trinitară mult mai echilibrată asupra creației, vedeți, E. Bartoș, *Deification*, pp.102-104.

⁶⁸⁴ *ILG*, p.82.

⁶⁸⁵ *MT*, p.44.

⁶⁸⁶ Ibid. C.J. Insole, optează pentru realism în discursul nostru teologic despre Dumnezeu. El consideră că “anti-realismul este întotdeauna un demers lipsit de curaj și credință ale gândirii. Acesta nu acceptă să lase un gol între practicile noastre și realitate; nu poate avea îndoieli, și astfel, credință și risc. Religia, în mare măsură, are de a face cu credința, curajul și dragostea dintre lucrurile opuse...” Vedeți, C.J. Insole, *Why Anti-Realism Breaks up Relationships* (Oxford: Blackwell, 2002) p.32. Vedeți de asemenea, D. Cupitt, “A Sense of History”, în *Theology*, 89 (1986) pp.362-367; T.F. Torrance, “Theological Realism”, pp.169-196; L.P. Hemming,

atingând acest scop teologic? Presupunând că Lossky a atins deja acest scop, nu trebuie să ne fi așteptat să găsim în cunoașterea lui Lossky despre Trinitate nimic altceva decât un mister nepătruns. Dimpotrivă, epistemologia apofatică a lui Lossky despre Dumnezeu *ad intra* este în mod considerabil logocentrică. Dacă este adevărat faptul că, în mod apofatic, putem cunoaște mai mult decât putem spune despre Dumnezeu ca Trinitate, după cum pare Lossky să insinueze, atunci, de ce este nevoie să exprimăm acest lucru în formă logocentrică? Cât de fidel este Lossky propriului său sistem hermeneutic atunci când încearcă să stabilească prin limbaj, ceea ce susține el să fie total transcendent limbajului și gândirii?

Totuși, pe de altă parte, Lossky pare să subestimeze propria sa epistemologie, din moment ce dezvoltă o asemenea teologie complexă a Trinității, care tinde să fie atât de dependentă de logocentrism.

După cum am văzut deja, pentru Lossky, doar Tatăl este cauza celorlalte două *ipostasuri* din Trinitate. Aceasta indică nu doar faptul că El împărtășește propria Sa natură, ci, de asemenea, că, fiind o Persoană, El, în mod asemănător, provoacă existența celorlalte două Persoane consubstanțiale.⁶⁸⁷ Altfel, am fi preocupați doar de o esență simplă, diferențiată doar de relațiile lor. Această subliniere epistemologică asupra 'Persoanei' crează o gramatică importantă pentru teologia creștină care subliniază relația personală dintre Persoanele divine. Potrivit cuvintelor lui Lossky "El [Tatăl] nu ar putea fi pe deplin și în mod absolut Persoană dacă Fiul și Duhul Sfânt nu ar fi egali cu El în posesiunea aceleiași naturi și dacă n-ar fi aceeași

natură".⁶⁸⁸ Iar, această paradigmă, în schimb, implică o analiză teologică atentă cu privire la posibilitatea ca o relație personală a lui Dumnezeu ca Trinitate cu ființele umane ar fi, într-adevăr, posibilă. Dar, Lossky dezaprobă complet această formă hermeneutică argumentând că o relație personală ar implica faptul că ființele umane pot împărtăși aceeași natură cu Dumnezeu, ceea ce este inacceptabil. Cu siguranță este importantă distincția epistemologică potrivit căreia ființele umane nu pot împărtăși natura lui Dumnezeu, dar, de asemenea, este important să articulăm faptul că Dumnezeu împărtășește în schimb natura noastră umană. Ceea ce ar conduce spre dezvoltarea unei epistemologii creștine fundamentată pe dinamica aceasta a realității că Dumnezeu împărtășește natura noastră, și astfel a intrat într-o relație personală cu noi.

Pe de-o parte, Lossky crede că nu există nici o relație personală a lui Dumnezeu ca Trinitate cu noi. El confirmă aceasta spunând că "relația personală a omului cu Dumnezeu cel viu nu este o relație dezvoltată cu Trinitatea, ci mai degrabă are drept obiect persoana lui Hristos".⁶⁸⁹ Iar, de vreme ce pentru Lossky persoana lui Hristos este identificată cu manifestarea

"More than Just a Ticklish Subject: History, Postmodernity and God" în *The Heythrop Journal*, Vol.42, 2 (April 2001) pp.192-204.

⁶⁸⁷ Vedeti OT, p.95; ILG, p.83.

⁶⁸⁸ ILG, p.83. Bartoș comentează referitor la aceasta spunând: "Apofaticismul rezultă din statutul ontologic al omului ca ființă personală creată, care nu se poate bucura de o relație personală cu Dumnezeu decât prin revelație divină și acceptare umană. Această legătură misterioasă și paradoxală dintre transcendența divină și imanență, văzută în paradigma distincție/identitate și aplicată ființei și energiei lui Dumnezeu, este perceptibilă din cauza unei alte paradigme aplicate: aceea dintre ființă și *ipostasurile* lui Dumnezeu. Misterul identității-prin-distincție și al distincției-prin-identitate, al ne-îmbinării și ne-opoziției dintre persoanele Trinității, explică, de fapt, posibilitatea *perihorezei* lor și a generozității lor extra-divine în energiile necreate și în economia mântuirii". E. Bartoș, *Deification*, p.38.

⁶⁸⁹ MT, p.64.

energetică a lui Dumnezeu în economie, rezultă că relațiile noastre personale cu El rezidă în energiile Sale divine. Înseamnă că, pentru Lossky, cunoașterea nu poate veni dintr-o relație personală cu Dumnezeu ca Trinitate, ci mai degrabă dintr-o relație personală cu "energiile Sale necreate".⁶⁹⁰

Pe de altă parte, *modus cognoscendi* al lui Lossky referitor la Trinitate oferă posibilitatea de a afirma că:

Nu există nici o schimbare interioară în cadrul divinității; nici o 'dialectică' a celor trei persoane; nici o devenire; nici o 'tragedie în Absolut', care să necesite dezvoltarea trinitară a ființei divine pentru a fi surmontată sau rezolvată.⁶⁹¹

Lossky are dreptate să afirme că *natura transcendentă a lui Dumnezeu nu poate fi în cele din urmă exprimată în limbaj uman: folosirea unor anumite expresii despre natura Sa revelează doar limitările gramaticii noastre umane*. Totuși, epistemologia creștină poate beneficia mult de pe urma faptului că Dumnezeu Însuși a revelat natura Sa, până acolo încât ființele umane să poată vorbi despre natura lui Dumnezeu într-o anumită măsură.

Potrivit epistemologiei lui Lossky, *mișcarea lui Dumnezeu către creația Sa este o mișcare a distincției regăsită în paradigmele: transcendență/imanență, natură/persoană, persoană/voință și natură/energie*. În plus, epistemologia creștină reclamă, de asemenea, un mod de exprimare al mișcării lui Dumnezeu în unitate, deoarece unitatea și distincția funcționează în mod continuu în Trinitate. Ce este cel mai uimitor aici este faptul că Lossky consideră această

⁶⁹⁰ ILG, pp. 18, 92.

⁶⁹¹ MT, p.45.

mișcare de la unitate la Trinitate ca fiind exact motivul pentru o schimbare epistemologică către o gramatică reformulată în *ignorantia*, deoarece "Trinitatea devine accesibilă doar acelei ignoranțe care se ridică deasupra a tot ceea ce poate fi inclus în conceptele filozofilor".⁶⁹² Lossky explică:

Aici apofaticismul își găsește împlinirea în revelația Sfintei Treimi ca fapt primordial, realitate finală, prima informație care nu poate fi dedusă, explicată sau descoperită prin nici un alt adevăr; deoarece nu există nimic care să fie anterior acesteia. Gândirea apofatică, lăsând la o parte orice suport, își găsește suportul în Dumnezeu, al cărui caracter de neînțeles apare ca Trinitate. Aici gândirea capătă o stabilitate, care nu poate fi zduncinată; teologia își găsește fundamentul; ignoranța se transformă în cunoaștere.⁶⁹³

Cu toate acestea, trebuie să admitem că, pentru Lossky, epistemologia creștină, în definitiv, reprezintă un mod de cunoaștere a lui Dumnezeu ca Trinitate, iar nu forma unui gol beatific. Dar, în ceea ce privește caracterul de nepătruns al lui Dumnezeu, nici o ființă umană nu trebuie să îndrăznească să înțeleagă epistemologic Trinitatea, chiar și în stadiul uniunii noastre cu Dumnezeu. Nu trebui să uităm niciodată că aici noi operăm cu o epistemologie specială, care descrie o relație între două categorii ontologice diferite: Dumnezeu ca Creator, pe de o parte, iar pe de cealaltă parte ființa umană care-și păstrează statutul de ființă creată, neschimbat pentru eternitate. Mai problematică însă este prezumția potrivit căreia noi nu putem dezvolta o relație personală cu Trinitatea divină decât la nivelul reprezentat de persoana lui Hristos.⁶⁹⁴ Dacă lucrurile ar sta

⁶⁹² MT, p.49. Înțelese în mod apofatic, atât nașterea Fiului cât și purcederea Duhului, se poate spune în mod simplu că sunt de neînțeles.

⁶⁹³ MT, p.64.

⁶⁹⁴ Ibid.

astfel, atunci se poate presupune că economia lui Hristos ar ajunge să fie privită ca disociată de Trinitatea Însăși, și astfel mai puțin importantă pentru spiritualitatea creștină. Iar această ipoteză pare să fie într-adevăr validată de Lossky, care își exprimă convingerea că doar o hermeneutică apofatică ar orienta oamenii în mod constant către "o participare la viața divină a Sfintei Treimi", chiar și fără Hristos.⁶⁹⁵

*Prin urmare, această hermeneutică demonstrează nu numai că o epistemologie catafatică este nepotrivită pentru dezvoltarea unei relații personale cu Persoanele divine, dar și că atunci când încercăm să vorbim despre Dumnezeu oricum altfel decât prin închinare, adorare și prin relații mistice, atunci "limbajul nostru este întotdeauna fals".*⁶⁹⁶ Astfel, spre deosebire de Moltmann, Lossky celebrează paradigma epistemologică a unei Trinități mistice, o Ființă trinitară transcendentă care pare să aibă puțină activitate economică, ce este aproape întotdeauna învăluită în mister. Atunci, nu ar trebui să fim surprinși să-L vedem pe Lossky dedicat trup și suflet gramaticii apofatice, care, în accepțiunea sa, este singura hermeneutică validă către misterul denumit Trinitate.

4.6. Concluzie

Așa cum am văzut, *modus cognoscendi* al lui Lossky rezidă într-un apofaticism extrem, care a generat o hermeneutică

⁶⁹⁵ MT, p.65. Lossky argumentează că dacă noi respingem Trinitatea ca unic fundament ontologic și epistemologic al întregii realități, am putea ajunge la o "dezintegrare a ființei noastre și moarte spirituală". Dar, el nu spune nimic despre cum am putea, practic, evita acest pericol câtă vreme Hristos nu joacă nici un rol în această experiență umană.

⁶⁹⁶ OT, p.46.

mistică pentru întreaga sa teologie. Pentru a evita un *principium* dialectic al abordării transcendenței lui Dumnezeu și a imanenței Sale, Lossky a adoptat o paradigmă epistemologică antinomică ce, în viziunea sa, protejează preeminența lui Dumnezeu și îi conferă posibilitatea de a spune că Trinitatea nu este o doctrină printre altele, ci că ea cuprinde, în esență, gramatica fundamentală a Revelației. Distincțiile tradiționale dintre economic și immanent, contingent și necesar, etern și temporal, teorie și practică par să fi fost dislocate, în epistemologia lui Lossky, din cadrul lor conceptual susținut până acum și reamplasate într-o nouă paradigmă apofatică.

În consecință, Lossky atrage atenția în mod conștient asupra faptului că Trinitatea este mai mult decât cea mai înaltă formă de conceptualizare a noțiunii de Dumnezeu. Trinitatea, în teologia lui Lossky, este singurul cadru existențial concret din care putem extrage informații despre Dumnezeu, și astfel primește mai multă importanță decât cea a unui simplu rol conceptual și funcțional, și anume ea devine Supra-Esența, principiul originator al fiecărei existențe. Din acest motiv, Lossky indică înspre Trinitate ca fiind atât obiectul teologiei, cât și gramatica sa epistemologică. Din moment ce, pentru el, Trinitatea este cel mai mare mister al teologiei creștine, el își conturează întreaga epistemologie nu numai într-o hermeneutică apofatică, ci și într-o structură ontologică. După cum am văzut, pentru Lossky, cunoașterea înseamnă participare ontologică în Dumnezeu și aceasta, în schimb, deschide o gamă largă de posibilități pentru epistemologia creștină.

Din nefericire, Lossky nu reușește să identifice rolul unei hermeneutici catafactice pentru a descifra adevărul despre Dumnezeu ca Trinitate așa cum este revelat în cadrul economiei. Pentru el, creația, ca act al voinței lui Dumnezeu

fără legătură directă cu natura lui Dumnezeu, rămâne o gramatică pierdută a Trinității, din moment ce, pentru Lossky, totul în creație indică înspre 'nimicul creației', ceea ce reprezintă primul ei principiu al creării 'din nimic'. Prin urmare, este ușor de dedus că, într-un asemenea cadru epistemologic, nici un discurs despre Dumnezeu ca trinitate nu poate să descopere vreo cheie hermeneutică ce să faciliteze cunoașterea noetică. *Cel mai bun lucru pe care-l putem obține din creație apelând la o hermeneutică apofatică este doar o voință trinitară a lui Dumnezeu, care indică în mod constant către o realitate mai înaltă, și anume esența divină, care, în schimb, este abordată doar dintr-o paradigmă sacramentală.* Construcția teologică a lui Lossky despre creație, pe care o face dependentă doar de voința liberă a lui Dumnezeu, introduce o distincție conceptuală între ideea de creație așa cum este ea în mintea lui Dumnezeu și actul creației în sine. Astfel, cosmosul creat se sprijină doar pe voința lui Dumnezeu, în timp ce universul relațiilor dintre persoanele Trinității, ce sunt relații de esență, rămâne întotdeauna învăluit în mister. Aceasta, în schimb, conduce la o respingere a discursului trinitar, care începe analiza epistemologică pornind de la acțiunea lui Dumnezeu în creație, de vreme ce Dumnezeu ca Trinitate este singura ființă necesară ce nu poate fi comunicată prin adevărul contingent al istoriei.

Desigur, o problemă epistemologică ce trebuie rezolvată în această privință este modalitatea în care am putea crea o paradigmă teologică susținută de o hermeneutică și o gramatică adecvate, care să nu-L identifice în mod greșit pe Dumnezeu cu creația, dar care să-i reflecte gloria Sa eternă. *Fără îndoială, Lossky are dreptate când neagă o relație de substanță între Dumnezeu și ordinea creată, dar fără o doctrină autentică a creației istoria însăși tinde să devină redundantă atunci când este interpretată prin distincția speculativă dintre esență și*

energii. Din acest motiv, Lossky mai degrabă pare să indice o *privire prin* creație decât o *privire la* creație pentru a identifica urmele divine din ea. Noi nici nu putem să-L alungăm pe Dumnezeu afară din lume, nici nu putem conta pe o vedere beatifică pentru a avea acces la El. După cum vom vedea mai târziu în această lucrare, avem nevoie de o gramatică antinomică ce poate echilibra imanența lui Dumnezeu și transcendența Sa, astfel încât realitățile catafactice să fie luate în considerație în mod mai serios, în discursul nostru despre Trinitatea divină, fără a pierde din vedere dimensiunea misterioasă a existenței divine.

În mod asemănător, revelația lui Dumnezeu prin Întrupare pare să fie de prisos în epistemologia lui Lossky, din moment ce divinitatea Fiului este descrisă ca fiind detașată de realitățile economice. Într-adevăr, Lossky susține o perihoreză ontologică între cele două naturi din Hristos, dar nu reușește să concretizeze o posibilă 'perihoreză epistemologică' fundamentată pe această această realitate. *De vreme ce Dumnezeu a devenit cu adevărat om, teologia creștină nu este doar o descriere de roman a lui Dumnezeu, ci își găsește baza ontologică și epistemologică în acest fapt.* De aceea, considerăm că o gramatică cristologică trebuie să fie bine centrată într-un sistem epistemologic pentru a evita orice abordare speculativă a lui Dumnezeu ca Trinitate. Am dori să subliniem mai târziu în acest studiu faptul că a-L cunoaște pe Dumnezeu ca pe un mister și a concepe cunoașterea noastră despre El ca fiind limitată nu înseamnă, în mod necesar, că acesta ar fi un fel de exercițiu transcendentă, ci mai degrabă o reflecție *a posteriori* asupra creației și asupra Întrupării lui Hristos prin puterea Duhului Sfânt.

Vom încerca, de asemenea, să argumentăm că Duhul Sfânt nu ascunde, în fapt, realitatea divină pentru a induce o hermeneutică apofatică, după cum pare să sugereze Lossky, ci, dimpotrivă, El facilitează și revelează acțiunea 'imposibilă' a lui Dumnezeu în istorie, într-un mod în care să le facă posibile. Fără îndoială, avem nevoie de o gramatică epistemologică adecvată pentru a creiona o astfel de realitate complexă. Iar aceasta vom încerca să dezvoltăm în următoarea secțiune a cărții de față cu scopul de a indica o posibilă cheie hermeneutică de decodificare a Trinității divine.

Capitolul 5

CONCLUZIE: EPISTEMOLOGIA ANTINOMICĂ A TRINITĂȚII

Problematica transcendenței este o preocupare a spiritualității ecleziale postmoderne, mai ales în ceea ce privește alcătuirea unui discurs teologic plauzibil cu privire la Dumnezeu ca Trinitate.⁶⁹⁷ Teologic, ne aflăm în punctul culminant al istoriei în care 'imanența' se află la dispoziția noastră epistemologică în vreme ce 'transcendența' rămâne în zona accesului interzis pentru curiozitatea noastră hermeneutică. Acum ne aflăm pe segmentul istoric în care avem puterea 'imanenței' în mâini și cu golul 'transcendenței' în inimă. Aceasta, în schimb, determină o creștere a puterii de influență a 'prezenței' în structura noastră epistemologică în detrimentul 'absenței', care caută mai degrabă tănuirea și adorarea. *În consecință noi ne confruntăm astăzi cu un colaps epistemologic al lui Dumnezeu în imanență, ceea ce reprezintă, în fapt, o subtilă declarație a 'morții' lui Dumnezeu sub puterea 'prezenței'. Desigur, o alternativă epistemologică ce caută pe Dumnezeu în 'transcendență', fără să aibă un sprijin substanțial în*

⁶⁹⁷ Vedeți evaluarea lui W.C. Placher, *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking about God Went Wrong* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996). Vedeți de asemenea, D.A. Tappeiner, "Doxophany: A Trinitarian Eschatological Vision", în J.E. Bradley și R.A. Muller (eds.), *Church, Word, and Spirit: Historical and Theological Essays in Honor of Geoffrey W. Bromiley* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) pp.263-271; D.M. MacKinnon, "The Relation of the Doctrines of the Incarnation and the Trinity", în R.W.A. McKinney, *Creation, Christ and Culture* (Edinburgh: T&T Clark, 1976) pp.92-106.

'imaneță', ar conduce, inevitabil, la o declarație a morții lui Dumnezeu în 'absență'.

Așa cum am văzut pe parcursul argumentării noastre din această analiză, *discursul nostru teologic despre Dumnezeu ca Trinitate construiește pe tensiunea epistemologică creată de nevoia noastră de a vorbi atât despre 'prezența', cât și despre 'absența' lui Dumnezeu din economie*. Aceasta înseamnă că atunci când, în sfârșit, identificăm *domusul* lui Dumnezeu în universul creat, descoperim, de fapt, că în mod esențial El nu este prezent acolo. Iar când, în schimb, noi tindem să declarăm absența Lui din creație, tocmai atunci descoperim evidențe ale prezenței Sale. Deci, în esență, această hermeneutică dialectică între 'prezență' și 'absență' deschide orizontul nostru de cunoaștere a manifestării lui Dumnezeu în economia mântuirii. În consecință, nici hermeneutica apofatică, nici cea catafatică nu sunt în stare să cuprindă în întregime dimensiunea descrierii trinitare.

5.1. Promisiunile și limitele hermeneuticii catafatice

Așa cum am observat, Moltmann adoptă o hermeneutică de tip catafatic în demersul său teologic, ce subliniază 'prezența' în detrimentul evident al 'absenței'.⁶⁹⁸ Chiar dacă *modus operandi* a lui Moltmann îl provoacă să construiască structura sa teologică pe tensiunea dialectică dintre 'imaneță' și

⁶⁹⁸ Bloesch consideră că principala problemă a teologiei lui Moltmann este aceea că "dovedește a fi o acomodare subtilă a *zeitgeist* (spiritului vremii) mai degrabă decât să proclame judecata lui Dumnezeu manifestată în decursul timpului (ca în Barth). D.G. Bloesch, *The Holy Spirit*, p.238.

'transcendență', hermeneutica sa epistemologică rămâne, în mod predominant, catafatică. Într-adevăr, *întrebuințând o hermeneutică de tip catafatic, discursul său teologic este îmbibat cu elemente de logică și sens, care sunt extrase din revelația propozițională a Scripturii și revelația specială concretizată prin Întruparea lui Hristos*.⁶⁹⁹ De vreme ce revelația divină a fost modelată catafatic, este de presupus că cea mai potrivită structură epistemologică ce corespunde principiilor conceptuale catafatice ar fi gramatica de același tip (catafatic). Astfel, *discursului teologic despre Dumnezeu ca trinitate îi este oferit un domus favorabil, mai ales pentru ceea ce este transcendența divină: Trinitatea nu mai este privită ca un substitut temporar pentru cunoașterea noastră incompletă, ci devine un punct de referință etico-teologic pentru viața noastră umană așa cum este revelată în Hristos*. Potrivit

⁶⁹⁹ Desigur, acesta este un element important al epistemologiei creștine. Părinții timpurii ai Bisericii, de asemenea, au accentuat structura noțiilor a hermeneuticii creștine. Irineu, de exemplu, vorbește despre un "corp al adevărului" (τὸ τῆς ἀληθείας σωματίον). Vedeți, *Adversus Haeresis*, 1.1.20. Prin aceasta el înțelege că adevărul este 'întrupat'. De fapt adevărul despre realitățile invizibile, ca de altfel întregul adevăr, a fost întrupat în Persoana lui Hristos care, pentru Irineu, constituie ceea ce el numește "criteriul credinței" sau "canonul adevărului". Pe baza acestor principii teologice Irineu dorește să clarifice *disciplina inventionis* în care înțelegerea și interpretarea Scripturilor sunt implicate una în cealaltă. În propriile sale cuvinte: "Ceea ce se așteaptă este o minte sănătoasă (ὁ υγιὲς νοῦς) care să evite orice pericol și să fie devotată pietății și dragostei de adevăr. Aceasta este mintea care se concentrează asupra a ceea ce Dumnezeu a pus la dispoziția omului, care este supus cunoașterii noastre umane (ὅσα ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐξουσία δέδωκεν ὁ θεὸς καὶ ὑποτέτακται τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει) și care își dezvoltă cunoașterea printr-o procedură accesibilă de studiu zilnic. Aceste lucruri sunt accesibile cunoașterii noastre directe (τά τε ὑπ' ὀψιν πίπτοντα τῇ ἡμετέρᾳ), și sunt declarate, într-un mod expres și limpede, prin termenii clari ai Scripturii (καὶ ὅσα φανερώς καὶ ἀμφιβόλως αὐτοτελεῖται ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς λέλεκται)". Irenaeus, *Adversus Haeresis*, 2.27.1.

convingerii categorice a lui Moltmann, 'evenimentul Hristos' presupune că Dumnezeu se manifestă în mijlocul lumii noastre create.⁷⁰⁰ Rezultă deci că, epistemologic, noi trebuie să începem discursul trinitar plecând de la elementele noetice care sunt oferite în revelația lui Dumnezeu în creație și în Hristos.

Prin urmare, în Hristos putem afla nu numai o revelație epistemică a lui Dumnezeu-în-lume, ci și o reconciliere ontologică a lui Dumnezeu-și-a-lumii prin lucrarea Duhului Său cel Sfânt. *Această participare ontologică a ființelor umane în Dumnezeu ca trinitate asigură o gramatică teologică a credinței și a dragostei pentru epistemologia creștină.* În virtutea acestui lucru, noi credem că Moltmann are dreptate să acrediteze ideea că doctrina Trinității este mai bine definită în structura unei gramatici a crucii, de vreme ce actul central al reconcilierii lumii cu Dumnezeu, ca un act al dragostei, este tocmai moartea lui Hristos pe cruce. Prin urmare, trebuie să subliniem faptul că 'slăbiciunea' lui Dumnezeu manifestată la crucea lui Hristos este atât expresia cea mai înaltă a omnipotenței divine, cât și realizarea totală a omniprezenței Sale, deoarece abilitatea nelimitată a lui Dumnezeu de a fi prezent oriunde a fost împlinită pentru noi prin moartea lui Hristos pe cruce. Ceea ce presupune că Dumnezeu Tatăl nu poate fi prezent pentru nimeni decât prin medierea morții lui Hristos pe cruce. Iar aceasta presupune că *prezența divină în Hristos oferă teologiei creștine nu doar o hermeneutică articulată, ci și parametrii ontologici pentru răscumpărare*, ceea ce înseamnă o transformare radicală a ființei umane, transformare ce implică schimbarea statutului său: de la o natură păcătoasă coruptă, la o nouă natură dobândită prin Hristos. Iar în acest proces ontologic este implicată și mintea umană, care, la fel, suferă o nouă transformare ce o face, astfel, în stare să acumuleze informații superioare despre

Dumnezeu.⁷⁰¹ *Iar aceasta, în schimb, dovedește că epistemologia creștină trebuie să-și fundamenteze informațiile în mod soteriologic, de vreme ce cunoașterea despre Dumnezeu este amplificată tocmai prin procesul răscumpărării.*

Astfel, pe de o parte, hermeneutica de tip catafatic este într-adevăr esențială epistemologiei creștine.⁷⁰² *În acest mod, putem aprecia că ființele umane pot să-și exercite capacitatea de a raționa prin participare în această relație perihoretică dintre transcendență și imanență.* Prin urmare, de vreme ce mintea umană, chiar cu statutul ei de entitate decăzută, este în stare să recepteze, într-o anumită măsură, comunicarea lui Dumnezeu, rezultă că este posibil să construim un sistem epistemologic logic (catafatic) pentru a afla adevărul divin. *Desigur, acest dialog noetic ne introduce într-o uniune intimă cu Dumnezeu, ce nu blochează procesul de învățare ca o disciplină spirituală.* Dimpotrivă, această legătură existențială cu Dumnezeu

⁷⁰¹ Clement crede că credința vine prin auzire (δὲ ἀκοῆς) și poate fi definită ca ascultare de Cuvânt (ἡ τοῦ λόγου ὑπακοή). Clement, *Paedagogos*, 1.7.58f. Credința, în percepția lui Clement, este generată în timp (ἐν χρόνῳ γεννωμένη) prin Cuvântul care ne este proclamat de Apostoli, iar acest Cuvânt crează în noi un ochi nou, o ureche nouă și o inimă nouă de care avem nevoie pentru a fi în stare să pricepem ce ne-a fost dat. Vedeți, *Stromateis*, 1.1.4-5; 2.3.10-11; 4.13-15; 5.1-2; 6.25.3.

⁷⁰² T.F. Torrance a analizat modalitatea în care hermeneutica funcționează în discursul teologic despre Dumnezeu ca Trinitate, în cartea sa, *Divine Meaning*. El susține că "sursa întregii cunoașteri despre Dumnezeu este auto-revelația Sa. Noi nu-l putem cunoaște pe Dumnezeu împotriva voinței Sale, ori pe căi ascunse, ci doar în armonie cu modul în care El a ales să se descopere și să comunice adevărul Său într-un cadru istorico-teologic și în închinarea copiilor Săi... Acesta este faptul imediat și empiric cu care Sfintele Scripturi ale Vechiului și Noului Testament evaluează". T.F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh: T&T Clark, 1995) p.15.

⁷⁰⁰ See, CG, pp.5, 21, 24.

amplifică procesul cunoașterii câtă vreme chiar ‘adevărul’ despre ceea ce este creat nu poate fi perceput corect în detașare față de Tatăl Creator, Fiul Mântuitor și Duhul Revelator. Așa cum ne reamintește Zizioulas, “numai printr-o identificare cu comuniunea [Persoanelor divine] adevărul poate fi reconciliat cu ontologia”.⁷⁰³

Pe de altă parte, o *hermeneutică* doar de tip *catafatic*, ce încearcă să folosească în mod exclusiv un cod lexical noetic, nu poate reformula pe deplin elementele cognitive colectate prin participare în viața divină. Într-un mod *catafatic*, epistemologia creștină tinde să folosească doar limbajul logicii umane pentru a construi un discurs teologic despre Dumnezeu ca Trinitate. Iar aceasta, în schimb, induce o gravitație antropocentrică în structura noastră epistemologică, ce limitează spectrul trinitar al teologiei creștine. În mod similar, hermeneutica antropocentrică, la rândul ei, distorsionează înțelegerea noastră cu privire la existența trinitară a lui Dumnezeu, din moment ce se referă la o entitate ce depășește capacitatea umană de percepție.⁷⁰⁴ Totuși, ar trebui să notăm că adevărul despre Dumnezeu nu poate fi reprezentat pe deplin prin limbajul propozițional, deoarece El nu poate fi comunicat prin cuvinte și limbaj fără a risca identificarea Lui cu semnificații rigide și fixe, ce denotă mai degrabă parametrii

⁷⁰³ Zizioulas, *BAC*, p.92.

⁷⁰⁴ Referindu-se la comunicarea divină prin Cuvântul scris al lui Dumnezeu, T.F. Torrance susține că noi suntem în stare să recunoaștem că Scripturile sunt Cuvântul lui Dumnezeu deoarece “în și prin ele auzim Cuvântul lui Dumnezeu”. Totuși, “nu poate fi oferită nici o dovadă teoretică cu privire la acest fapt deoarece acesta este Cuvântul lui Dumnezeu”. Prin urmare, trebuie să admitem că noi nu putem “să-L aducem pe Dumnezeu sub limitarea demonstrațiilor noastre teoretice, ori să-L forțăm să ne ofere răspunsuri la stipulările noastre empirice”. T.F. Torrance, *Divine Meaning*, pp.6-7.

conceptuali ai unui idol.⁷⁰⁵ De aceea, trebuie să ne reamintim în mod constant că Dumnezeu transcende orice structură conceptuală, și astfel El crează în noi un *mysterium tremendum*, ceea ce presupune o percepție sacră că El este ceva mai mult decât putem cunoaște noi.⁷⁰⁶

Pe lângă aceasta, o epistemologie catafatică întrebuițează o gramatică trinitară neechilibrată. Așa cum am văzut, într-o paradigmă Kantiană, care reafirmă știința despre validare și sens, manifestarea trinității în economie este definită ca un colaps divin în imanență.⁷⁰⁷ Însă, epistemologia creștină nu

⁷⁰⁵ P. Tillich argumentează că “sarcina teologiei sistematice este să arate că mozaicul de credințe creștine oferă o perspectivă transcendentă asupra comunității escatologice glorioase potrivit căreia Dumnezeu dorește ca întreaga Sa creație să fie reunită cu El și de asemenea să arate cum această perspectivă își găsește un fundament coerent pentru viața-în-relații din acest penultim veac, viață ce trebuie să fie manifestată vizibil în Biserica lui Hristos ca un semn al veacului ce va veni”. P. Tillich, “Beyond Foundationalism: Theology After Modernity”, in S.J. Grenz and J.R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001) pp.28-54. See on this topic, G. Hunsinger, “What Can Evangelicals and Postliberals Learn From Each Other?”, în *Pro Ecclesia*, Vol.V, 2 (1996) pp.161-182; P. Helm, “Revealed Propositions and Timeless Truths”, în *Religious Studies*, 8 (1972) pp.127-136; J.M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, (Oxford: Clarendon Press, 1985) pp.119-161.

⁷⁰⁶ Forma epistemologică a transcendenței rezidă în incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă că noi percepem mai întâi cât de incomprehensibil este Dumnezeu cel care se revelează pe Sine. În același mod noi admitem că “Lucrurile ascunse aparțin lui...Dumnezeu, iar lucrurile descoperite sunt ale noastre”(Deut. 29:29).

⁷⁰⁷ De vreme ce filozofia teoretică generată de ființele umane nu poate să cuprindă deplin adevărul despre Dumnezeu, concluzia logică ar fi că într-un asemenea cadru conceptual ajungem să creionăm un Dumnezeu limitat care să corespundă cu capacitatea noastră limitată de a raționa. O asemenea gramatică teologică, în schimb, ar ajunge să definească în cele din urmă un

rezidă numai în validare și sens, ci ea include și elemente cognitive ce acreditează ideea de libertate și existență. Ori, fără a include Ființa divină, ce transcende cunoașterea catafatică, în ecuația noastră epistemologică, efortul nostru hermeneutic poate înregistra valori simple și inadecvate cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu. În concluzie, doar o hermeneutică de tip catafatic, cu toate atracțiile pe care le oferă cunoașterii umane, va deprecia constant gramaticile credinței și dragostei care ne facilitează perspectiva unei participări în dinamica relațiilor perihoretice ale Trinității divine. Așa cum am constatat anterior, uniunea noastră existențială cu Dumnezeu implică mai mult decât o paradigmă dianoetică: Dumnezeu nu poate fi domiciliat în totalitate în epistemologia noastră catafatică, de vreme ce El "întrece orice pricepere" (Phil. 4:7). Așadar, trebuie să fim conștienți de faptul că Dumnezeu transcende, de asemenea, orice teorie epistemologică. Într-adevăr, putem găsi urme divine în economia mântuirii, urme ce indică anumite puncte de contact între transcendență și imanență. Totuși, nici o amprentă a transedenței lăsată în imanență nu dizolvă, conceptual, existența transcendentă a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, atunci când sosim la domusul divin din economie descoperim o prezență absentă a lui Dumnezeu. Iar această realitate spirituală nu poate fi descrisă decât printr-o hermeneutică antinomică. În cele din urmă, cunoașterea manifestărilor economice ale lui Dumnezeu poate fi dovedită a fi o cunoaștere autentică nu doar datorită faptului că El se identifică, într-un anumit mod, cu creația Sa, ci și pentru faptul că Dumnezeu rămâne într-o relație ontologică față de universul creat, pe care îl susține și îl răscumpără. În concluzie, cunoașterea autentică

Dumnezeu immanent în totalitate ce n-ar corespunde cu Dumnezeul revelat în Biblie. Vedeți despre această temă, L. Hegedüs, *A Study in the Concept of Transcendence in Contemporary German Theology* (Edinburgh: Rutherford House Books, 1991) pp. 1-13.

nu risipește misterul manifestărilor divine din economie, ci își găsește împlinirea atunci când încearcă să-i răspundă. Acesta este un mod de a gândi antinomic, un mod în care transcendența și imanența sunt aduse împreună fără a fi postulată întâietatea uneia față de cealaltă.

5.2. Promisiunile și limitele hermeneuticii apofatice

În mod apofatic în schimb, discursul teologic poate într-adevăr să deconstruiască polul cvasi-subiectiv al epistemologiei creștine. Am observat deja modalitatea în care teologia lui Lossky accentuează o asemenea hermeneutică teologică în care creația și istoria sunt realități superflue pentru epistemologia creștină.

*Important de reținut însă, este faptul că limbajul într-o hermeneutică apofatică are o 'altă' dimensiune cognitivă, o semnificație ascunsă, ce dezvoltă o tensiune epistemică ce în final fundamentează paradigma unei hermeneutici noi.*⁷⁰⁸ Iar,

⁷⁰⁸ Discursul teologic, fie în mod implicit sau explicit, este într-o continuă căutare de justificare. Totuși, așa cum istoria așa adesea consemnează, tocmai atunci când este cel mai bine articulat, discursul întâmpină cea mai serioasă obiecție datorită caracterului său extatic ce face să înceteze reflexia asupra sursei sale. Ricoeur crede că "dacă viața este privită ca un *mythos* atunci vom sublinia doar dimensiunea ei 'denotativă'". P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, trans. by R. Czerny cu K. McLaughlin și J. Costello, SJ (London: Routledge & Kegan Paul, 1978) p.245. Adevărul evocat de metafore ne ajută să vedem lumea din perspectiva posibilităților sale. Ricoeur clarifică structura concretă a adevărului metaforic prin evidențierea în structura sa a unei forme de mediere dintre naivitatea ontologică, pe de o parte, și mitificarea metaforică, pe de altă parte (pp. 249-254). Caracteristica majoră a adevărului metaforic rezidă în capacitatea de a prezerva ceea ce 'este' și ceea ce 'nu este' pe care le menține într-o tensiune nerezolvată. Prin urmare, adevărul metaforic își găsește locația în dinamica verbului a fi. În această paradigmă 'fiind-ca' este corelat cu

în modul acesta universul deschis de hermeneutica apofatică și care este alimentat de tensiunea dintre limbaj și realitate, verbal și non-verbal, care este extinsă la nivel semantic, este într-un anumit mod transpus la nivel referențial într-o 'lume fascinantă', ce aduce natura și spiritul împreună într-o dinamică similară cu cea reprezentată de 'mythos' și 'mimesis'. Așa cum am observat din analiza noastră anterioară, hermeneutica apofatică indică în mod constant către uniunea tainică pe care omul o dezvoltă împreună cu Dumnezeu ca un constitutor ontologic al ființei umane și către comuniunea enigmatică a omului cu Trinitatea divină ca un constitutor epistemologic al teologiei creștine.⁷⁰⁹ Dintr-o asemenea perspectivă, discursul trinitar va face întotdeauna referire la Dumnezeu ca la o realitate ce poate fi redată nu numai într-o paradigmă catafatică, ci și prin dinamica experiențelor de viață.⁷¹⁰

Rezultă deci că adevărul cu privire la Dumnezeu ca Trinitate nu poate fi niciodată exprimat pe deplin în limbaj câtă vreme își găsește întotdeauna o nouă semnificație în mister și este

'percepând-ca'. Această teorie în tensiune a metaforei își găsește corespondența, în mod egal, într-o altă teorie în tensiune a adevărului.

⁷⁰⁹ Vedeti, G. Griffith-Dickson, "'Outsidelessness' and the 'Beyond' of Signification", în *The Heythrop Journal*, Vol. XXXVII (1996) pp.258-272; J. Glebe-Møller, "Whereof one Cannot Speak, Thereof one Must be Silent" în *Studia Theologica*, 51 (1997) pp.156-167; E. Robinson, *The Language of Mystery* (London: SCM Press, 1987).

⁷¹⁰ Mântuirea realizată de Dumnezeu prin jertfa lui Hristos și prin puterea Duhului Sfânt prin care El a dorit "să-și curățească un norod care să fie al Lui, plin de râvnă pentru fapte bune", (Tit 2:14) dovedește că, într-adevăr, Dumnezeu se implică în structurile contaminate de păcat ale lumii și a omului decăzut pentru a lucra regenerarea. Iar aceste 'întâlniri' continue ale omului cu Dumnezeu, potrivit promisiunilor Sale, nu sunt întâmplări subiective sau evenimente petrecute doar la nivel lingvistic ci ele înregistrează prezența reală a lui Dumnezeu în mijlocul acestei lumi.

perceput printr-o hermeneutică a adorării. Iar aceasta inaugurează un nou cod hermeneutic de înțelegere a lui Dumnezeu ca Trinitate în relația pe care o dezvoltă cu universul creat și omul: 'absența-prezență' ca o cheie hermeneutică. O asemenea gramatică teologică va indica întotdeauna că prezența economică a lui Dumnezeu include un 'altceva', care este latura ascunsă ce nu poate fi exprimată lingvistic, dar care poate fi percepută doxologic. Noi credem că o astfel de cheie hermeneutică este mult mai potrivită decât cea reprezentată de apofaticism sau catafaticism.

Lossky, în schimb, favorizează hermeneutica apofatică ce subliniază 'absența' într-o manieră în care în mod invariabil depreciază 'prezența'. Prin hermeneutica lui Lossky putem ajunge la o structură conceptuală ce încearcă să perceapă transcendența dincolo de transcendență, sau, altfel spus, perceperea lui Dumnezeu care transcende propria Sa transcendență. În acest caz, teologia este mai degrabă o formă de imaginație, iar Dumnezeu ca Trinitate este mai degrabă dezintegrat conceptual în transcendență decât să fie revelat în imanență. Iar acest tip de hermeneutică, cum ne putem ușor da seama, riscă să negligeze revelația lui Dumnezeu, și astfel să colapseze într-o formă de experiențe spirituale impersonale. Pe lângă aceasta, descoperirile epistemologice făcute de o hermeneutică apofatică nu pot fi comunicate altora, deoarece nu apelează la repere noetice ce alcătuiesc o astfel de paradigmă, degenerând într-o formă de experimentalism individualist ce subminează importanța comunității. Astfel, sub hegemonia 'absenței' discursul teologic despre Dumnezeu tinde să evite limbajul noetic și logica umană ce limitează cadrul epistemologic al dogmelor creștine. Dacă, eventual, se apelează la limbaj, atunci aceasta se va face printr-o gramatică mistică, ce nu numai că ascunde semnificația, dar și

încurajează negarea tuturor afirmațiilor pozitive despre Dumnezeu.⁷¹¹ În consecință, epistemologia creștină, într-un astfel de cadru conceptual, reduce aria de semnificație teologică, ce se restrânge la conținutul semantic a doar câțiva termeni ce au ajuns să fie acceptați de diferiți teologi și, mai ales, la cei ce au fost folosiți de Părinții Bisericii. Termenul 'trinitate' este unul dintre acești termeni ce sunt mult apreciați de teologii mistici, deoarece, în esență, acesta este un termen ce conține semnificația unei unități antinomice dintre 'unul' și 'trei'. Problema însă este aceea că Lossky, în mod particular, folosește termenul 'trinitate' nu ca pe o cheie hermeneutică așa cum a fost el folosit de Părinții Bisericii, ci ca pe o realitate, o entitate proprie, pe care teologul amintit o denumeste superesența divină. *Astfel, atingem o culme fără precedent în epistemologia creștină, și anume gramatica teologică despre Dumnezeu ca Trinitate este proiectată ca precedând existența lui Dumnezeu ca Trinitate. Și așa cum am observat deja, aceasta este o formă subtilă de întoarcere spre idolatrie, în care închinarea este adusă hermeneuticii cu privire la Trinitate în loc să-I fie adusă lui Dumnezeu ca Trinitate.*

O altă dificultate a hermeneuticii apofatice este reprezentată de modalitatea de transpunere a unei astfel de realități, pe care încearcă să o descrie, în limbaj. Datorită faptului că atât natura Trinității divine, cât și cea a Bisericii conțin, în mod egal, dimensiuni transcendente (istorice) și dimensiuni imanente (spirituale sau mistice), întrebarea care se impune ar fi dacă n-

⁷¹¹ S-a argumentat că doctrina despre creație, în fapt, a contribuit în mod pozitiv la o demistificare a discursului teologic despre Dumnezeu. Vedeți, R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972); S. Jaki, *Cosmos and Creator* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1980). Vedeți de asemenea, T.F. Torrance, *Theological Science* (Edinburgh: T&T Clark, 1996) p. 64ff.

am putea identifica o gramatică teologică mai potrivită, ce să ofere o sinteză a epistemologiilor catafactice și apofatice, pentru a reda în limbaj aceste realități antinomice.

Așa cum am observat de-a lungul analizei noastre din această lucrare, nevoia unei chei hermeneutice noi este importantă nu numai pentru beneficiul spectrului doctrinar al teologiei creștine, care ar putea dispune de elemente cognitive noi prin care să re poziționeze diferite adevăruri creștine, ci și pentru viața practică a Bisericii, ce trebuie să copieze principiile de viață ale comunității divine.

Pentru a atinge aceste deziderate epistemologice, *trebuie să accentuăm dinamica dintre absență și prezență în discursul nostru teologic, de vreme ce doar printr-o gramatică apofatică sau doar prin una catafatică nu vom putea exprima deplin manifestarea economică a lui Dumnezeu. Este adevărat că limbajul logicii crează un sens fals de siguranță, deoarece adevărul divin apelează și la alte capacități umane pentru a fi preluat, cum ar fi: credința, voința, încrederea și dragostea. Pe de altă parte, limbajul mistic crează de asemenea o impresie falsă de siguranță, deoarece își fundamentează presupunerile pe o metafizică a prezenței nefundamentată. După cum am văzut, adevărul dedus din universul creat ne solicită ceva mai mult decât un simplu exercițiu rațional pentru a-l cunoaște, și anume exersarea discernerii lui și participare ontologică. Fără un punct de referință reprezentat de Creație și Întrupare, demersul nostru teologic devine tautologic. Iar aceasta demonstrează că avem nevoie de o conexiune conceptuală între creație și transcendență, care să constituie un fundament solid, pe care să adunăm și să clădim parametrii epistemologiei creștine. Ar fi mai bine, probabil, să declarăm că adevărata cunoaștere nu rezidă într-o uniune mistică a noastră cu Dumnezeu, ci mai degrabă într-o relație personală cu El. Iar, o*

astfel de relație perihoretică a omului cu Dumnezeu implică, în egală măsură, o acordare a minții la realitatea pe care o investigăm și o participare ontologică în această realitate. Pe baza acestor elemente hermeneutice putem considera că anumite acțiuni umane autentice și evlavioase sunt, de fapt, generate de acțiunea divină în omul a cărui viață este asistată de Hristos și Duhul Sfânt (2 Cor. 3:18). Totuși, aceste investigații trebuie să fie fundamentate pe o distincție esențială dintre Creator și creație. Acestea nu presupun eforturi de abstractizare a unor termeni care să pară mai misterioși, ci mai degrabă o articulare clară, pozitivă a diferenței dintre cele două categorii. Ori, așa cum am constatat anterior, structura epistemologică așezată în universul creat presupune această alternanță între prezență și absență.⁷¹² Astfel, pentru a înțelege și a evalua manifestările economice ale lui Dumnezeu nu înseamnă, în definitiv, să aducem împreună două categorii conceptuale străine una de alta, ci doar diferite. În schimb, aceasta înseamnă să percepem că 'descoperirea' lumii poate fi făcută apelând și la parametrii raționali care pot fi identificați chiar în conexiunea inevitabilă a acțiunii divine cu universul nostru creat și aflat în continuă transformare. Doar așa se poate

⁷¹² Vedeți, V.E.F. Harrison, "The Relationship Between Apophatic and Kataphatic Theology", în *Pro Ecclesia*, Vol.IV, 3 (1995) pp.318-332; R. Williams, "The Literal Sense of Scripture", în *Modern Theology*, Vol.7, 2 (January 1991) pp.121-134; K. McCarron, "Expressing the Inexpressible: Religious Language and the Unholy" în Porter, S.E., (ed.) *The Nature of Religious Language: A Colloquium*, (London: Sheffield Academic Press, 1996) pp.295-306; A. Bradley, "Without Negative Theology: Deconstruction and the Politics of Negative Theology", în *The Heythrop Journal*, Vol.42, 2 (2001) pp.133-147; W.S. Johnson, "Rethinking Theology: A Postmodern, Post-Holocaust, Post-Christendom Endeavor", în *Interpretation*, January (2001); S.J. Grenz, "Eschatological Theology: Contours of a Postmodern Theology of Hope", în *Review & Expositor*, Vol.97, 3 (2000) pp.339-354.

afirma că universul nostru are un *telos* și în acest sens poate avea propriul său *ratio*.

5.3. Promisiunile hermeneuticii antinomice

Problema esențială a teologiei creștine ce apare odată cu efortul depus pentru clarificarea codului hermeneutic folosit în descrierea trinitară este fundamentul ei epistemologic: din ce sursă își extrage teologia informația din care își modelează formele ei doctrinare? Altfel spus, care este *principium theologiae* care măsoară și autentifică parametrii hermeneutici ai discursului teologic despre Dumnezeu ca Trinitate?

Așa cum am dedus din analiza noastră anterioară, doar printr-o proiecție a prezenței catafactice a lui Dumnezeu în economie sau doar printr-o prismă apofatică a absenței lui Dumnezeu din economia, ca și puncte de referință ale discursului teologic, nu se poate justifica manifestarea divină în lumea noastră. Într-adevăr, ambele modele hermeneutice oferă informații importante în vederea construirii unui cadru epistemic articulat cu privire la manifestarea economică a lui Dumnezeu. Dar, așa cum am văzut, ambele paradigme conțin limitări conceptuale serioase, ce distorsionează realitatea cu privire la conexiunea dintre Dumnezeu și lumea noastră imanență.

*Soluția pentru o astfel de hermeneutică problematică a epistemologiei creștine este, credem noi, o gramatică antinomică ce poate într-adevăr să mențină un echilibru continuu între transcendență și imanență.*⁷¹³ Însă, scopul

⁷¹³ Hegedüs crede că "noi am pierdut în aceste vremuri echilibrul cosmologic-ecologic dintre imanență și transcendență, ce aparțin una

acestei cărți nu este să elaboreze o hermeneutică antinomică pe deplin dezvoltată. Ci, ne-am propus să indicăm doar nevoia pentru o astfel de hermeneutică antinomică ce credem că poate să mențină echilibrul epistemic între ‘absență’ și ‘prezență’ într-un discurs teologic despre Dumnezeu ca Trinitate. Deși o hermeneutică antinomică împrumută elemente filozofice ca cele reprezentate de ‘idealismul transcendent’ al lui Kant, într-o structură teologică, în schimb, acest cod hermeneutic descifrează diferit realitatea pe care încearcă să o explice. Astfel că, în timp ce antinomia filozofică ar încerca, în mod constant, să probeze că ‘absența’ și ‘prezența’ pot sta împreună în aceeași grilă conceptuală, *o antinomie teologică, în schimb, demonstrează că transcendența are un domus immanent, iar imanența își găsește adevărata semnificație doar în conexiune cu transcendența. Astfel, hermeneutica antinomică nu dizolvă polaritățile implicate într-un discurs teologic despre Dumnezeu ca Trinitate, ci prezervă legătura ontică-noetică dintre ele.* Inițial, atunci când doctrina Trinității a fost dezvoltată, teologii au folosit o hermeneutică teologică similară: termenul ‘trinitate’ a fost folosit pentru a exprima un echilibru epistemic-ontic perfect între natura unică a lui Dumnezeu și cele trei Persoane divine. *Prin urmare, cunoașterea autentică despre Dumnezeu ca Trinitate își are rădăcinile într-un astfel de dinamism, care conectează transcendența cu imanența, absența cu prezența, fără a anihila caracterul lor distinct.*

Efortul nostru de a deconstrui sistemele hermeneutice ale prezenței fără absență și a absenței fără prezență poate fi

celeilalte între o relație mutuală”. Problema pe care o vede el este că “generația noastră și-a pierdut credința în Dumnezeu etern și dorește să experimenteze eternitatea în efemeritate prin mijloacele unor absoluturi false ale puterii, sănătății, plăcerii, extazului și așa mai departe”. L. Hegedüs, *A Study*, p.111.

conceptualizat într-o nouă formă hermeneutică, cea antinomică, ce poate constitui baza unei epistemologii mai bine structurate cu privire la descrierea trinitară. Este demn să amintim aici câțiva dintre cei mai importanți parametri conceptuali ai hermeneuticii antinomice.

Primul parametru este indicat de faptul că *Scriptura semnalează o astfel de hermeneutică antinomică atunci când descrie manifestarea economică a lui Dumnezeu.* În limbajul biblic descoperim că Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Duhul Sfânt doresc să locuiască împreună cu noi la adresa pe care o avem în spațiul economic al creației Sale. În cuvintele lui Isus: “Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi. **Noi vom veni la el, și vom locui împreună cu el**” (Ioan 14: 23). Astfel, noi suntem încurajați să observăm *domusul* divin în economie și să facem investigații catafactice pe coordonatele logicii umane, ale credinței și ale dragostei, care ne oferă repere epistemologice valide cu privire la Dumnezeu. În mod similar, Scriptura subliniază și transcendența divină ori de câte ori vorbește despre “Tatăl nostru care este în ceruri” (Matei 6:9). Singura formă lingvistică accesibilă ființelor umane în efortul lor de a se conecta cu existența transcendentă a lui Dumnezeu este limbajul rugăciunii, o gramatică doxologică a relației noastre cu Tatăl, ce implică o dinamică ontologică a părtaşiei vii cu Trinitatea divină. Limbajul logicii umane își găsește un spațiu, cei drept restrâns, într-o asemenea structură epistemologică. Totuși, așa cum am văzut, epistemologia creștină expune și un alt spațiu epistemic ce transcende *cogito*-ul uman. Această abordare enigmatică a lui Dumnezeu nu dislocă structura catafatică a epistemologiei creștine, dar o păstrează în echilibru adăugând o dimensiune apofatică. De aceea, cunoașterea autentică, potrivit Scripturii, își are rădăcinile în acest

dinamism fundamental, ce conectează transcendența cu imanența într-un echilibru continuu.

Al doilea parametru se regăsește în *legătura fundamentală dintre transcendență și imanență, care, așa cum am văzut, este o relație fundamentată Cristologic și Pneumatologic*. Este Cristologică, deoarece noi nu putem descrie adevărul într-o formă discursivă, fără a ține cont de *Logosul* divin. Mesajul central al revelației biblice conține repere despre descendența Dumnezeului transcendent din gloria Sa eternă în forma finită a unui trup uman care a fost adoptat de Hristos prin întrupare. De aceea, Hristos poate fi privit a fi centrul condensat al transcendenței divine. Dumnezeu ne dă un loc de întâlnire în Hristos, ce este astfel Dumnezeu transcendent personal. Iar aceasta, în schimb, ne oferă posibilitatea de a descoperi transcendența divină reală în toate aspectele ei esențiale legându-ne de Hristos-Centrul, pentru că El este într-adevăr esența sau centrul oricărei transcendențe din imanența noastră. El este singurul care poate să ne ofere perspective infinite și nuanțe indispensabile cu privire la cea mai universală și personală dragoste a lui Dumnezeu pentru noi.

De asemenea, relația dintre transcendență și imanență este și o legătură Pneumatologică, deoarece Duhul Sfânt este Cel ce ne călăuzește în *tot* adevărul (Ioan 16:13). Într-adevăr, așa cum observă Gunton, adevărul despre manifestarea trinitară a lui Dumnezeu în economie nu poate fi articulat în mod corect decât în paradigmele trasate de Cristologie și Pneumatologie.⁷¹⁴ Reconcilierea pe care a realizat-o Dumnezeu prin Hristos și Duhul Sfânt, prin care "El S-a dat pe Sine însuși pentru noi, ca să ne răscumpere din orice fărădelege, și să-și curățească un norod care să fie al Lui, plin de râvnă pentru

⁷¹⁴ C.E. Gunton, *The Triune Creator*, pp.193-211.

fapte bune" (Tit. 2:14), într-adevăr, dovedește că Dumnezeu se implică în structurile decăzute ale lumii noastre. Iar această 'întâlnire' continuă a oamenilor cu Dumnezeu prin puterea Duhului Sfânt nu este o întâmplare fără 'obiect' sau o chestiune de teorie seacă, ci o prezență reală a lui Dumnezeu în mijlocul creației Sale. Iar în urma acestei experiențe viața umană capătă o dinamică abundentă, ceea ce aduce întotdeauna și o cunoaștere veridică despre Dumnezeu Cel ce face experiența să aibă loc. Isus a spus: "Eu pentru aceasta M-am născut și am venit în lume, ca să mărturisesc despre adevăr. Oricine este din adevăr ascultă glasul Meu" (Ioan 18:37). Stăniloae, de asemenea, proclamă:

Hristos a explicat întotdeauna în cuvinte nu numai sensul statutului Său final și etern pe care El l-a căpătat prin acțiunile Sale, dar și necesitatea ca noi să ajungem să împărtășim propriul Său statut, precum și modul în care putem fi ca El, și cum El ne va ajuta prin Duhul Sfânt să atingem acest statut. Învățătura lui Isus este profetică și vizează orice timp până la sfârșitul lumii, și este demonstrată prin ceea ce s-a întâmplat cu Hristos-Omul în întrupare, sacrificiu, înviere și înălțarea precum și prin coborârea Duhului Sfânt asupra primilor creștini, statut care poate fi comun tuturor celor ce cred.⁷¹⁵

Aceasta demonstrează că, pentru Stăniloae, revelația nu este nici o formă simplă de comunicare a adevărului istoric linear, nici o acțiune escatologică 'goală', ci autorevelarea lui Dumnezeu prin acțiunile și cuvintele Sale asociate cu puterea Duhului Sfânt. În această formă dialectică se oferă libertate cuvintelor să existe și să structureze un conținut cognitiv pentru adevărul cu privire la Dumnezeu, deoarece acestea nici nu sunt separate, nici înghițite de acțiunile divine. După același raționament, se oferă libertate acțiunilor divine să existe fără a

⁷¹⁵ Stăniloae, *Experience*, p.122.

fi fixate în concepte rigide și, cu toate acestea, datorită faptului că acestea sunt relatate prin cuvinte, să poată fi privite ca fiind comunicabile și, de asemenea, oferind înțelegere. În plus, printr-o hermeneutică antinomică acțiunile și cuvintele lui Dumnezeu oferă, așa cum crede Stăniloae, posibilitatea de a vorbi atât despre cunoașterea, cât și despre necunoașterea lui Dumnezeu printr-o sinteză a unei hermeneutici catafactice-apofatice.⁷¹⁶

Al treilea parametru se desprinde din creație ca fiind creația lui Dumnezeu și poate fi considerat un punct de referință pentru discursul nostru despre sens atunci când ne raportăm la Dumnezeu. În pofida evenimentului cosmic al căderii în păcat, creația este totuși purtătoare a unui *telos*, a unui criteriu profund de semnificație și coerență, care poate fi identificat, mai ales, în Întruparea Logosului ce, prin Duhul Sfânt, conduce creația spre perfecțiune. Desigur, datorită legăturii dinamice

⁷¹⁶ Este important de subliniat că Stăniloae este primul teolog răsăritean ce a încercat să aducă împreună într-o sinteză epistemologică, apofaticismul și catafaticismul. El este preocupat să dezvolte o epistemologie trinitară potrivit căreia adevărul să fie prezentat în formele sale transcendente și istorice, mistice și logice. Astfel, Stăniloae se distanțează de poziția unei hermeneutici apofatice asupra teologiei, așa cum o face Lossky, și de asemenea se distanțează de hermeneutica restrictivă a modelului catafatic, așa cum a fost reprezentat de Moltmann, sugerând, în schimb, că cea mai bună cheie hermeneutică pentru descifrarea adevărului despre Dumnezeu ca Trinitate este sinteza hermeneutică dintre cele două paradigme deja exprimate. Așadar, în loc de a alterna cele două moduri de cunoaștere, Stăniloae adoptă o rută epistemologică diferită, distanțându-se, astfel, de Părinții Bisericii Răsăritene: el introduce conceptul a două forme de apofaticism, și anume *apophasis* în forma în care se oferă experimentare dar nu se poate defini și *apophasis* în forma în care nici măcar nu poate fi experimentat. Vedeți, *Experience*, p.103. Apelând la această paradigmă Stăniloae reiterează transcendența în detrimentul imanenței și astfel oferă prioritate apofaticismului în structura lui epistemologică.

dintre Dumnezeu ca Trinitate și creația Sa, noi nu mai putem considera creația a fi un *datum* static, un adevăr 'natural' și accesibil imediat, ci mai degrabă un proces escatologic de devenire a făpturii noi, care este creată de Hristos prin Duhul Sfânt (2 Cor. 5:17; 2 Cor. 4: 16-17). Astfel, doctrina despre creație nu trebuie să fie considerată ca un simplu *datum* epistemic, ci, în cele din urmă, ca un adevăr teologic. În mod similar, manifestarea lui Dumnezeu în economie este în definitiv autorevelarea Sa prin acțiuni care oferă o sinteză dintre *oikonomia* și *theologia*. În consecință, Dumnezeul Tri-Unic ca 'adevăr final' se manifestă pe Sine simultan în ceea ce este 'dincolo', în transcendență, și în ceea ce este 'aici și acum', în imanență. Prin urmare, creația, fiind adusă la nivelul cel mai înalt al transformării sale, este capabilă să primească și să exprime revelația divină. Acum noi putem să descoperim chipul Dumnezeului nevăzut în Hristos, dar și în profunzimea creației Sale. Desigur, nu creația îl revelează pe Dumnezeu, ci Dumnezeu se revelează pe Sine în creație.

Al patrulea parametru este reprezentat de dragostea pentru adevăr și dorința de schimbare a vieții, ce se întâmplă în contextul comuniunii celor credincioși (eclizia), unde adevărul se conturează în forma reacției pe care o au oamenii față de acțiunile lui Dumnezeu prin Hristos și Duhul Sfânt "în care Sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și ale științei" (Col. 2:3). Tocmai în această comunitate a credinței se intersectează acțiunile divine cu cele umane, istoria și escatologia. Ceea ce presupune, pe de o parte, că acțiunile lui Dumnezeu nu rămân abstracte și exterioare universului creat, ci ele devin experiențele noastre în Biserică. Așa cum scrie Pavel: "Însă nădejdea aceasta nu înșală, pentru că dragostea lui Dumnezeu a fost turnată în inimile noastre prin Duhul Sfânt, care ne-a fost dat" (Rom. 5:5).

Totuși, discursul teologic fundamentat pe aceste experiențe ecleziale rămâne întotdeauna fragil, pentru că, așa cum precizează Pavel, “nebulia lui Dumnezeu, este mai înțeleaptă decât oamenii; și slăbiciunea lui Dumnezeu, este mai tare decât oamenii” (1Cor. 1:25). Aceasta înseamnă că o comunitate genuină nu este un fel de dat neproblematic, ci, întotdeauna, un miracol și un har divin. Iar aceasta, în schimb, este o provocare pentru structura noastră epistemologică de a accepta nu numai o gramatică antinomică, în tensiunea ei ontică-noetică, ci și nebunia crucii, ca cel mai de jos nivel al depravării umane în care prezența divină este încă manifestată. Pentru a înțelege prezența lui Dumnezeu și pentru a participa în această manifestare divină este, în cele din urmă, ceea ce spune Pavel, “o jertfă vie, sfântă, plăcută lui Dumnezeu” (Rom. 12:1), adică un mod de a răspunde cu credincioșie extazei divine.

Două probleme majore apar în acest context. Pe de o parte, dacă *praxis*-ul eclezial determină și modelează, în fapt, matricea teologiei, atunci rezultă că efortul nostru de a stabili principiul de corespondență dintre Dumnezeu ca Trinitate și forma prezentă a teologiei este lipsit de sens, deoarece noi nu vom fi în stare să schimbăm o tradiție deja formată pentru a corespunde unei teologii aflate într-o continuă transformare (interpretare). De aceea este necesar să stabilim un alt set de corespondențe între Trinitate ca ‘realitate ultimă’ și tradiția Bisericii. Pe de altă parte, dacă epistemologia este închisă într-un sistem individualist care nu este reglementat de valori tradiționale, atunci, teologia se poate dezintegra în irelevanță.⁷¹⁷ Aceasta demonstrează că într-o comunitate a

⁷¹⁷ Polanyi evaluând echilibrul dintre *praxis* și teorie în lumea științifică a spus că, de exemplu, în societățile marxiste cunoașterea a fost prestabilită de partidele politice și interesele acestora. Vedeti, M. Polanyi, “Planned

credinței (eclezia) în care există astfel de tendințe, fie să se acorde prioritate domeniului reprezentat de *episteme* peste cel reprezentat de *praxis*, fie invers, atunci pot să apară consecințe negative atât în sfera teologică, cât și în cea practică. *Datorită acestui fapt, credem că Biserica are nevoie de o hermeneutică antinomică ce să păstreze un echilibru conceptual între sistemul epistemologic ce deschide ușa cunoașterii lui Dumnezeu ca Trinitate și praxisul său ce trebuie să rezoneze cu această cunoaștere deja receptată.*⁷¹⁸

În cele din urmă, o *hermeneutică antinomică* va recunoaște întotdeauna că, într-un sens important, adevărul ca și corespondența a unei alte entități rămâne un reper important pentru epistemologie. Aceasta înseamnă că, în mod catafatic, descoperirea adevărului reclamă momente ‘logice’ atât pentru evidențierea revelației divine, cât și pentru statutul nostru căpătat prin credința în Hristos. Ceea ce presupune că un discurs teologic trebuie să depună efort pentru a desoperi implicațiile epistemologice și ontologice ale manifestărilor lui Dumnezeu în economie. Scopul nostru în acest demers teologic a fost să propunem o plasare a discursului teologic despre Dumnezeu ca Trinitate la o distanță egală față de limita epistemologică și față de cea ontologică. Iar aceasta poate fi

Science” în *The Logic of Liberty*, (Routledge, London: University of Chicago Press, 1951), pp.86ff; vedeți de asemenea “The Republic of Science” și “The Growth of Science in Society” în *Knowing and Being* (Routledge, London, University of Chicago Press, 1969) pp.49ff, și 73ff. Polanyi affirms that “the authority of science is essentially traditional”. M. Polanyi, *Knowing*, p.66. Vedeti de asemenea, *Science Faith and Society*, (University of Chicago Press, 1946); L. Newbigin, *The Gospel*, p.47.

⁷¹⁸ Stăniloae declară că “fiecare formă de cunoaștere este esențială pentru toți credincioșii în ce privește viața lor practică”. Vedeti Stăniloae, *The Experience*, p.117.

atinsă doar prin întrebuințarea hermeneuticii antinomice pe care am sugerat-o deja.

Într-o abordare antinomică, mijloacele noastre de captare a adevărului presupun adoptarea prezenței nu doar în termenii unei substanțieri imediate, tradiție, sau experiențe raționale, ci și în termenii unei absențe sau transcendente. Într-adevăr, hermeneutica antinomică recunoaște că o ‘corespondență perfectă’, ce ar fi similară unei ‘prezențe ideale’ a lui Dumnezeu, rămâne o speranță escatologică pentru atunci când “Dumnezeu va fi totul în toți” (1 Cor. 15:28). Totuși, distincția dintre absență și prezență, așa cum am tot insistat asupra ei, nu este o distincție absolută, ci este doar un mod de a exprima tensiunea ontică-noetică.

Rezultă deci că o hermeneutică antinomică poate facilita un discurs teologic în vederea conturării acestei ‘granițe’ dinamice dintre transcendență și imanență. Iar rezonanța epistemologică depinde de experiența pe care o înregistrăm raportându-ne la aceste granițe, precum și la corespondența dintre ele. Într-adevăr, așa cum am constatat pe parcursul acestei analize, prin această corespondență, imanența participă în transcendență, iar transcendența reclamă propria sa corespondență în imanență. În concluzie, hermeneutica antinomică facilitează alcătuirea unui sistem epistemologic despre Dumnezeu ca Trinitate, sistem în care se acreditează ideea că absența divină deasupra spațiului și timpului poate fi percepută numai prin prezența Sa deplină, așa cum este ea manifestată în creație și în Hristos.

ABREVIERI

- BAC *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church.*
- CG *The Crucified God: The Cross as the Foundation and Criticism of Christian Theology.*
- COG *The Coming of God: Christian Eschatology.*
- CPS *The Church in the Power of Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology.*
- EIBMBOR *Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.*
- GAT *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life.*
- GC *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation.*
- GFU *God For Us: The Trinity and Christian Life.*
- GOTR *The Greek Orthodox Theological Review.*
- HTG *History and the Triune God: Contributions to a Trinitarian Theology.*
- HUM *Humanity in God.*
- IJST *International Journal of Systematic Theology* (London: Blackwell, 1999-).
- ILG *In the Image and Likeness of God.*
- JSNT *Journal for the Study of the New Testament* (Sheffield: Cromwell Press, 1978-).
- JSOT *Journal for the Study of the Old Testament* (Sheffield: JSOT Press, 1976-).
- JTS *Journal of Theological Studies* (Oxford, 1899-1949; NS 1950-).
- KD *Kirchliche Dogmatik.*
- MO *Mitropolia Olteniei* (Craiova, 1948-).
- MT *The Mystical Theology of the Eastern Church.*
- OBC *On Being the Church: Essay on the Christian Community.*